ابنِ رشد

سوانح عمری، علم کلام، اور فلسفہ

a

پروفیسر مولانا محمد یونس انصاری

شعبہ اسلامیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانح عمری، اس کا علم کلام اور اس کا فلسفہ،
اس کے فلسفہ پر ناقدانہ تبصرہ اور یورپ میں
اس کے فلسفہ کی اشاعت کی تاریخ

از

پروفیسر مولانا محمد یونس انصاری

شعبہ اسلامیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

دارالشعور

37۔ مزنگ روڈ، بک سٹریٹ، لاہور

- کتاب ⬅ ابن رشد
- مصنف ⬅ پروفیسر مولانا محمد یونس انصاری
- اشاعت ⬅ 2010ء
- مطبع ⬅ علی فرید پرنٹرز، لاہور
- برائے ⬅

دارالشعور 37- مزنگ روڈ، بک سٹریٹ، لاہور

- قیمت ⬅ 350 روپے

اہتمام: محمد عباس شاد
0321-9426395

E-mail: m_d7868@yahoo.com
Ph: 042-37239138,8460196

فہرست مضامین

ابن رشد

مرحوم مصنّف

بے مہری دہر بین کہ دریک ہفتہ
گل سرزد و غنچہ کرد و بشگفت و بریخت

دنیا کی ناکامیوں کی فہرست بڑی طویل ہے لیکن شاید اس میں سرعنوان اس ناکامی کو جگہ ملے گی کہ انسان بڑی توقعات اور خوش آیند امیدوں کے ساتھ اپنے کسی کارنامہ کا آغاز کرتا ہے لیکن اس سے پہلے کہ کارنامہ کا ورق آخر ہو، زندگی کا ورق ختم ہو جاتا ہے، مرحوم مصنف نے اس سے پہلے دارالمصنفین کے سلسلہ میں اپنی کتاب روح الاجتماع شایع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کر کے چھپنے کو بھیجی تھی کہ نومبر ۱۹۲۲ء میں وفات پائی، ملک کی بزم دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحۂ موت ہمیشہ کے لیے ایک یادگار غم رہے گا، ہماری درخواست پر ہمارے دوست اور مصنف مرحوم کے عزیز و رفیق مولوی معین الدین انصاری نے ان کے سوانح حیات کے چند صفحات لکھ کر بھیجے ہیں، جو اس ورق کے بعد آپ کو ملیں گے۔

زیر نظر کتاب نہ صرف اردو میں بلکہ تمام قدیم و جدید مشرقی تصنیفات میں سب سے پہلی ہے، جس میں ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات یک جا کیے گئے ہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر کہا جا سکتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب میں بھی کسی ایک تصنیف میں فراہم نہیں، ہمارے ملک میں سب سے پہلے اسلامی اسپین کے اس مسلمان فلاسفر کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے مخدوم اور ہماری مجلس کے صدر نشین نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی دام مجدہ السامی کو حاصل ہے، موصوف نے غالباً ۱۸۸۸ء میں ابن رشد کے متعلق ایک محققانہ مختصر مضمون مغربی ذرائع سے اردو گائیڈ میں لکھا تھا، اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ فخر ہے کہ

انہوں نے ۱۸۸۸ء میں نواب صاحب ممدوح کے جواب میں ابن رشد پر ایک مختصر مضمون مشرقی ذرائع سے اخبار آزاد لکھنو میں لکھا اور پھر اس کے بعد ۶۔۱۹۰۵ء میں ایک سلسلہ مضامین الندوہ میں شایع کیا اور جس کا آخری ناتمام حصہ معارف جون ۱۹۱۸ء میں شائع ہوا۔

ابن رشد پر یورپ میں سب سے مکمل بحث فرانسیسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفہ ارسطو کے اس سب سے بڑے شارح کے نذر کی ہے، ۱۹۰۳ء میں مصر کے ایک عیسائی عالم فرح انطون نے اپنے رسالہ الجامعہ میں ابن رشد و فلسفہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی میں تلخیص کی لیکن ہندوستان نے رینان کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی، حیدرآباد دکن میں غالباً مولوی سید علی بلگرامی کے مشورہ سے رینان کی اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت میں تھا کہ واقعات کی رو بدل گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو میں نے ہی ان کو حیدرآباد کے اس انگریزی ترجمہ رینان کا پتہ دیا اور آخر مرحوم نے اس کو حاصل کیا اور جا بہ جا اپنی کتاب میں اس کے حوالے دیے۔

یہ پیش نظر کتاب نہ صرف ابن رشد کے احوال و سوانح اور اس کے علوم و مسائل و تصنیفات کے تذکرہ ہی پر مشتمل ہے، بلکہ اس میں مسلمانوں کے علم کلام اور فلسفہ کی تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ میں اسلامی علوم و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے، اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ ابن رشد تنہا فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک نقاد و متکلم اور ایک نکتہ سنج فقیہ بھی تھا۔

امید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم کریں گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغاز نوجوان فلسفی کی تحقیق و کاوش و محنت کی داد دیں گے اور اس کی طلب مغفرت کے لیے دست دعا اٹھائیں گے، کہ مرحوم مصنف کے لیے اب یہی سب سے بڑا صلہ اور انعام ہے۔

مرحوم کا دوست

سید سلیمان ندوی، ناظم، دارالمصنفین ۲؍ رجب ۱۳۴۲ھ

مصنّف کے حالات زندگی

از

مولوی معین الدین صاحب انصاری فرنگی محلی، بی اے بیرسٹر

ولادت: یکم رجب ۱۳۱۴ھ مطابق ۱۸۹۶ء

وفات: ۲۸ ربیع الاول ۱۳۴۱ھ مطابق نومبر ۱۹۲۲ء

نام ونسب: ابوالفضل محمد یونس انصاری (مرحوم) خاندان علمائے فرنگی محل سے تھے، مقام ولادت ووفات فرنگی محل ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے اور علامہ مولانا عبدالحیٰ رحمۃ اللہ علیہ (فرنگی محلی) کے نواسہ تھے، ان کے مورث اعلا میں ملا حسن جن کی منطقی تصنیف "ملاحسن" مشہور ہے اور ملا قطب الدین شہید سہالوی کا نام لیا جاسکتا ہے، ملا بحرالعلوم، ملا نظام الدین (بانی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ بیرونجات میں بھی علمی دنیا کے رجال کبار میں شمار ہوتے ہیں، لکھنؤ کے اسی خاندان قدیم کے ارکان تھے [1]۔

تعلیم وتربیت: مرحوم کی تعلیم تمام تر فرنگی محل میں ہوئی، اور ان کے اساتذہ میں اکثر ان ہی کے اعزہ ہیں، عمر کے پانچویں سال سے نویں سال تک حفظِ قرآن میں مصروف رہے، انتہائی دروس میں شمس العلما مولانا عبدالمجید صاحب مرحوم مولانا محمد عظمت اللہ صاحب اور مولانا قیام الدین

[1] فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو احوال علمائے فرنگی محل (مطبع یوسفی لکھنؤ) وسفرنامہ ڈاکٹر برنیر (انگریزی) صفحہ ۲۹۲ ایڈیٹوریل فٹ نوٹ از اسمتھ۔

محمد عبدالباری صاحب کے سے شفیق عزیزوں سے فخر تلمذ حاصل کیا اور مدرسہ نظامیہ فرنگی محل سے تکمیل کی سند پائی، مولوی حافظ محمد بشیر صاحب مرحوم [۱] منڈیانوی (ندوی) جنھوں نے اپنی قیمتی زندگی کو گمنامی میں رکھ کر خدمت علم کے لیے وقف کر دیا تھا، ان کے ایک شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہم نشین دوست بھی تھے، درس نظامی کے ساتھ ساتھ نجی کے طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے اور موروثی ذکاوت وفراست کی بدولت جلد ہی اس قابل ہو گئے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھ کر تقریر و تحریر میں ان پر برابر رائے زنی کیا کرتے تھے، تکمیل علوم عربیہ کے بعد مدتوں اس آرزو میں رہے کہ جستجوئے علم میں ہندوستان سے باہر کم از کم مصر تک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی میں شریک ہو جاتے، یہ صورتیں بہ ظاہر آسان تھیں، کیوں کہ مرحوم کے والدین فرنگی محل کے متمول افراد سے ہیں، فارغ التحصیل ہونے کے وقت مرحوم کا سنِ سترہ سال سے زیادہ نہ تھا لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزوئیں پوری نہ ہونے دیں، جس کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نوعمری میں مدرسہ نظامیہ نے ان کی خدمات طلب کر کے ان کے بہت سے ارادے فسخ کرا دیے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہے، ۲۲ سال کی عمر تک ادب معقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے اور بعض انتظامی عہدوں کے فرائض بھی قابلیت سے انجام دیے، اس کے بعد فکر معاش میں حیدر آباد دکن گئے، اسی ضمن میں وہاں ان کے احباب اور اعزہ نے امتحان وکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چندے درجہ قانون میں شریک رہنا پڑا لیکن قانونی مشاغل فطرۃً ان کی طبیعت کے موافق نہ تھے، کچھ ناموافقت آب و ہوا بھی ایک بہانہ بنی ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل میں بہ دستور منہمک رہنے لگے۔

معیشت: لیکن ۱۹۲۰ء میں جامعہ عثمانیہ میں تقرر ہوا اور معلم دینیات کی حیثیت سے ریاست حیدر آباد میں دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعہ عثمانیہ بلکہ حیدر آباد دکن سے ان کو دلی انس تھا اور وہاں کی اردو یونیورسٹی کی کامیابی کا پورا یقین

[۱] حافظ صاحب مرحوم منڈیانواں مضافات لکھنؤ کے باشندہ تھے، متوسطات تک دارالعلوم ندوہ میں تعلیم پائی تھی، مولانا محمد فاروق صاحب چریاکوٹی سے خاص فیض حاصل کیا تھا اور مولانا بھی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے۔

رکھتے اور اس کی ابتدائی حالت کو سنبھالنے کی کوششیں کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترک وطن سے جو حریت عمل اور آزادیِ خیال ان کو میسر ہوئی تھی، اس کا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کر کے کہا کرتے تھے کہ "مجھے دنیائے علم کی شہریت کے گویا کل حقوق حاصل ہوئے جاتے ہیں، مگر افسوس کہ یہی زمانہ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تپ دق شروع ہو چکی تھی، بالآخر بغرضِ علاج مگر زندگی سے مایوس ہو کر وطن چلے آئے اور تقریباً چھبیس برس کی سن میں وفات پائی۔

سیرت: مرحوم کا ہر سناشا ہمیشہ ان کی غیر معمولی متانت، حلم وحیا، استقلال اور علم دوستی کا مداح رہا، ان کے بے تکلف ہم نشینوں میں بھی کبھی کسی کو ان کی بابت کوئی خلاف وضع بات باور نہیں ہو سکتی تھی، فرنگی محل کے نوعمروں میں ان کی ذات نہ صرف ان کے اخلاق و عادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی بلکہ درحقیقت ان کے بعض ہم عمروں کے لیے شمع ہدایت ثابت ہوئی اور پھر باوجود ان محاسن کے ان سے رشک وحسد کرنے والا شاید دنیا میں کوئی نہ تھا، ایسا ہر دلعزیز شخص جو بغیر کسی ایک معین سبب شہرت کے ایک گروہ کے گروہ کی آنکھوں کا تارا بنا رہا ہو، اس کی نیکیوں میں مبالغہ کرنا ایک سیرت نگار کے امکان سے باہر ہے، اوائل عمر سے مرحوم کے علمی رجحان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تفریحی کتابوں کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے، بلکہ ساتھیوں کو بھی ایسے مشاغل کے لیے لگالاتے تھے، اطراف کے علمی چرچوں نے ذوقِ تصنیف و تالیف کو ابتدا ہی سے ان کا مقصد زندگی قرار دے دیا تھا، جس سن میں تصنیف و تالیف نہیں کر سکتے تھے، تو مصنفین کے اشغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، گھر میں مولانا عبدالحئی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا جس کی نقل بچپن میں اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولانا کے قابل قدر کتب خانہ کی ترتیب و ترقی میں اپنے جدید مذاق کے لحاظ سے بلیغ کوششیں بھی کیں، حتیٰ کہ فی زمانہ ہندوستان کا غالباً ایک یہی نج کا کتب خانہ ہے جس کی فہرست انگلستان کے دو بڑے علمی مرکزوں میں قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلوں کی داد دے رہی ہے، اسی قسم کی دل چسپیوں میں ان کی مختصر عمر ختم ہو گئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزوں کو وصیت کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکن مولانا عبدالحئی کی علم پرور فضا کو کبھی نہ چھوڑنا، درحقیقت مرحوم کی زندگی نے واضح کر دیا کہ ماحول زندگی اور عام

تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقلِ عاملہ پر کس حد تک ہو سکتا ہے۔

تصنیفات وغیرہ: مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جوں جوں خیالات بلند ہوتے گئے، اوائل عمر کی تحریروں کو اپنے "زمانہ جاہلیت" کی طرف منسوب کر کے تلف کرتے گئے، مثلاً تقریباً تیرہ سال کی عمر میں مولانائے روم کے رنگ کی ایک فارسی مثنوی لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گذار ہو گئے، انہوں نے پسند تو کیے اور داد بھی دی، مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کر دی کہ نوعمر مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور ہو گئی اور پھر کبھی شعر موزوں کرنے کا خیال تک نہیں کیا، مگر اس سے طبیعت کی شعر پسندی اور سخن فہمی کی ترقی کا خون نہیں ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسوں میں یہ چرچے بھی رہتے تھے اور مرحوم کو ان صحبتوں سے بہت دل چسپی تھی۔

سیاسی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غالباً بے جا نہ ہوگا کہ سیاسیات میں وہ لکھنؤ کے سب سے زیادہ باخبر اشخاص میں تھے، جنگ گذشتہ سے کچھ قبل حافظ وہبہ نامی ایک مصری عالم اور جہاں دیدہ سیاح فرنگی محل میں ایک عرصہ تک ایک معلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علوم مشرقیہ و مغربیہ اور خاص کر تاریخ و سیاسیات میں اچھی دستگاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم ان کے شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور مستعدی کی بدولت انہیں اپنا گرویدہ کر لیا، مرحوم کو بھی ان سے ایسی عقیدت ہوئی کہ بعض علمی اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترک وطن تک پر آمادہ ہو گئے، متعدد وجوہ سے یہ مقصد تو پورا نہ ہو سکا، لیکن اس ضمن میں عربی لکھنے اور بولنے کی خوب مشق ہو گئی۔

پچھلے سات یا آٹھ سال میں مرحوم نے جو کچھ قلم بند کیا، اس کا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت میں شائع ہو چکا ہے، ان کے مطبوعہ و غیر مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ ان کا مقصد زیادہ تر مشرقی طرز تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرانا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین "معارف" اعظم گڑھ میں چھپے ہیں، جن میں "حقیقتِ علم" خاص کر قابل ذکر ہے، علمیات کے موضوع پر ہماری زبان میں یہ سلسلہ مضامین اپنی نظیر بس آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ "النظامیہ" (فرنگی محل) میں جو

مضامین درج ہوئے ہیں، ان میں ''افلاطون کے اصولِ سیاسی'' کے زیرِ عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شایع ہوا تھا اور ایک قابل قدر تبصرہ مل کی منطق پر ''قیاس اقترانی'' کے عنوان سے اسی رسالہ میں چھپا تھا۔ جس میں مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لی گئی ہے، ''رسالہ معلومات'' (لکھنؤ) میں ایک مضمون ''نوعِ انسان کی اصل'' کے عنوان سے گم نام چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار ہے اور حیاتیات کی مصری اور انگریزی کتابیں اس کا ماخذ ہیں۔

مستقل کتابوں میں مرحوم کا ایک لیبان کی کتاب کا ترجمہ ''روح الاجتماع'' بہت مقبول ہوا، جواب پنجاب کے اردو آنرس (بی اے) کورس میں داخل ہے، اصل میں اس ترجمہ کے لیے قلم اٹھانے کی تحریک ''رسالہ معلومات'' (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس میں توجہ دلائی گئی تھی کہ لیبان کے خیالات ابن خلدون سے بہت ملتے ہوئے ہیں، اگر کوئی صاحب عربی اور انگریزی سے واقف ہوں اور ان دونوں کا موازنہ کریں تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہوگی، چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اٹھایا، جس کا نام ''الخلافۃ والسیاسۃ'' ہے، اس میں خلافت عثمانیہ اور نکات سیاست اسلامیہ پر مذہبی اور عقلی نقطہ نظر سے ایک قابلانہ اور مطول بحث کی گئی ہے، غرض یہ تھی کہ اس کی اشاعت ساری اسلامی دنیا میں ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۰ء میں اس کا مسودہ انگلستان منگوالیا تھا، کیوں کہ اس زمانہ میں کسی سیاسی مصنف کی صاف گوئی کو ہندوستان میں فروغ ناممکن تھا، مگر افسوس کہ اس کی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہوسکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم ہمہ تن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے میں مصروف ہوگئے اور ۱۹۲۲ء میں یہ کتاب اشاعت کے لیے ''دارالمصنفین'' بھیج دی گئی، سنہ مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا، جس میں بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت تبحر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی میں پہنچ کر اپنے درس کے ضمن میں انہوں نے قرآن مجید کی ایک تفسیر لکھنا شروع کی تھی لیکن افسوس کہ زندگی نے وفا نہ کی اور وہ ناتمام رہ گئی، مرحوم کے بعض مضامین

جن کا ذکر اوپر نہیں کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر ان کے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شایع کر دیا جائے تو ایک ضخیم جلد میں ہوگا اور ظاہر ہو جائے کہ اس جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمتِ علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقف کر دی تھی۔

☆☆☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

کتاب خلاف توقع ضخیم ہوگئی ہے، اس لیے نفس مرکزی مطالب اور ان کی ترتیب کے متعلق بالاختصار کچھ عرض کروں گا۔

اسلام کسی قومیت کا نام نہیں، وہ ایک عالم گیر مذہبی برادری ہے، جس میں زمانہ گذشتہ اور زمانہ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی اور مختلف مرزوبوم کی متعدد قومیں شامل ہیں، جغرافیائی حالات اور اختلاف زبان و مرزوبوم کی بنا پر گو یہ صحیح ہے کہ یہ مختلف قومیں اپنے خاص خاص نفسانی حالات رکھتی ہیں اور علم النفس کے نقطۂ نظر سے ان کا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے، تاہم یہ پوری عالم گیر برادری اس بات میں دنیا کی تمام قوموں سے ممتاز رہی ہے کہ اس کے تمدن اور اس کے علوم وفنون میں مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہم رنگی پائی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلام عرب میں، اسلام مصر میں، اسلام ایران میں اور اسلام اندلس میں، ایک ہی قسم کے علوم وفنون، ایک ہی قسم کا فن تعمیر، ایک ہی قسم کا نظام تمدن اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جو تحریک عراق میں پیدا ہوتی ہے، وہ بغیر کسی وقفہ کے اندلس میں جا کر گھر کر لیتی ہے، جو نظام تمدن ایران میں ایجاد ہوتا ہے، ہندوستان میں اس کی فوراً اشاعت ہوجاتی ہے، اور جو علوم وفنون قیروان میں ترتیب دیے جاتے ہیں، بغداد کے مدارس میں ان کا درس ہونے لگتا ہے۔

اس بنا پر عربی علوم وفنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم وفنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہیں بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہے، اس مجموعۂ خیالات سے جس کی

پیدائش و پرورش عربی اور فارسی زبانوں کے ذریعہ افغانستان اور ہندوستان، اندلس اور جنوبی اٹلی، غرض اسلام کے تمام زیر نگین ممالک میں چار پانچ صدیوں تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص نہ تھی، صابی، مجوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب ایرانی اور بربر، غرض قرون متوسط کی تمام ایشیائی قومیں اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ لے رہی تھیں اور اس بنا پر گویا وہ مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی لیکن اسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اسلام کی زبان عربی ادائے مطالب کے لیے خصوصیت کے ساتھ موزوں اور مناسب خیال کی گئی۔

علمی حیثیت سے قرون متوسط کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لیے گو قابل اعتنا نہیں رہا مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ زمانۂ مابعد کی پیدائش میں جو حصہ اس نے لیا ہے اس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جزو بن گیا ہے اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیوں ہی کے لیے اہم ہے بلکہ اہل مغرب کے لیے اس کی اہمیت زیادہ بڑھ گئی ہے، مشرق کی حالت تو یہ ہے کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیوں پیش تر تھا، اسی جگہ پر اب بھی قایم ہے، اس کے عقائد اس کے علوم و فنون، اس کی معاشرت، اس کی صنعت و حرفت جہاں پر اور جس حال میں تھی وہیں پر اور اسی حال میں اب تک برقرار ہے، نہ اس میں کسی قسم کی از خود اصلاح ہوئی اور نہ اس کی ضرورت کا تا ایں دم احساس ہوا لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہے، آج کا مغرب قرون متوسط کے مغرب سے ہر حیثیت سے برتر اور فائق ہے اور یہ برتری اور فوقیت جو اس کو حاصل ہوئی اس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی، جو زمانۂ حال کے لیے اب ناکارہ اور فرسودہ ہوگئی ہے، پس اہل مغرب تو زیادہ اس کے حق دار ہیں، کہ وہ اپنے تمدن اور علوم و فنون کے احیا و تجدید کے منبع کا پتہ لگائیں اور غور کریں کہ قدیم و جدید دور کے درمیانی منازل میں عہد بہ عہد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے اور ان تغیرات کا مواد و مصالح کہاں سے ہاتھ آیا، اہل مشرق بھی اس تاریخی حصہ سے اس حیثیت سے استفادہ کر سکتے ہیں، کہ ان کو اس بات پر غور کرنے کا معقول موقع ملتا ہے، کہ زمانۂ قدیم میں ان کی کیا حیثیت تھی اور جمود و سکون میں پڑے رہنے کی وجہ سے اب ان کی کیا حالت ہوگئی ہے۔

لیکن قرون متوسط کے فلسفہ کی تاریخ کے صرف دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ اشخاص و افراد کے ادوار حیات اور ان کے کارناموں کو نظر انداز کر کے محض نفس خیالات کی سلسلہ وار تاریخ قلم بند کی جائے اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کر کے اس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں اس کے اور اس کے ماقبل و مابعد افراد کے کارناموں پر مقابلۃً نظر کی جائے، میں نے دوسری صورت پسند کی اور اس کے کئی وجوہ ہیں:

۱۔ سیرت لکھنے کی صورت میں بعض ایسی جزئی باتیں بھی آ جاتی ہیں جن کے بیان کرنے کا کوئی اور موقع نہیں ہوتا۔

۲۔ ہماری زبان میں سیرت نگاری کا اب تک قدیم طرز رائج ہے، یعنی عموماً سیرتوں میں صاحب سیرۃ کے ذاتی حالات و اخلاق و عادات ذکر کر دیے جاتے ہیں، اور اس قدر کافی خیال کیا جاتا ہے لیکن یورپ میں دیگر علوم و فنون کے مانند تاریخ و سیرت نگاری میں بھی نئی نئی ترقیاں عمل میں آئی ہیں، مثلاً اب فلسفہ کی تاریخ کا طریقہ یہ ہے کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہیں کر دیے جاتے بلکہ قدیم و جدید مقدم و متاخر اور سابق و مسبوق خیالات و آراء و نظریات کا باہم مقابلہ کر کے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور عہد بہ عہد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے لیکن تاریخ یا فلسفہ نگاری کے اس دلچسپ مرقع میں اگر شخصی سیرت کی موزوں طریقہ پر رنگ آمیزی کر دی جائے تو یقیناً اس مرقع کی سادہ سطح نہایت روشن و جلی نظر آنے لگے گی، مگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل میں قدم رکھتے ہوئے موازنہ تاریخی کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے۔

قرون متوسطہ کے عرب فلاسفہ میں صرف ابن رشد کی شخصیت ایسی ہے جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اس مرکزی دور کی خصوصیتوں کا بھی انکشاف ہوتا ہے جو نشأۃ جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوا ہے، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہے جس کا نام مشرق و مغرب دونوں کے لیے مایۂ صد فخر و ناز ہے، صرف اسی کی شخصیت تھی جو مشرق و مغرب میں پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی اور اسی کا فلسفہ ہے جس نے زمانہ حال کی تخم ریزی کی، اس کی اس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانوں کے

لیے اس کا نام اس لیے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا اور ایک ایسے ملک میں اسلامی عقائد و عبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اس کی زندگی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بن جانے والی تھی، مسلمانوں کے لیے ارض اندلس فراموش کرنے کی چیز نہیں، یہ سرزمین ایسے باکمال ائمہ و علما کا مدفن ہے جن کے ہم پلہ علما شاید ہی کسی دوسری اسلامی سرزمین نے پیدا کیے ہوں۔

مسلمانوں کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بنا پر ابن رشد کی سیرت اور اس کے علمی کارناموں کے وہ پہلو زیادہ اجاگر کر کے دکھلائے گئے ہیں، جن کا تعلق خاص مسلمانوں کی سوسائٹی سے ہے اور یہی باعث تھا کہ کتاب میں موقع بہ موقع ایسے تاریخی حالات اضافہ کیے گئے جن کا تعلق اندلس کی اسلامی سرزمین کی علمی و فقیہانہ ترقیات سے ہے، گو یہ مضامین ابن رشد کی سیرت سے کتنے ہی الگ خیال کیے جائیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ ہماری زبان ارض اندلس کی ان عجیب و غریب ترقیات کے مضامین سے جو اب تک ناآشنا رہی ہے اس کے دفعیہ کا بہ جز اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ میں موقع بہ موقع ان کا اضافہ کر دیا جاتا۔

یورپ میں فلسفۂ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طول طویل مضمون کتاب میں درج کیا گیا ہے، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس کو لاسٹک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہماری زبان میں منتقل ہو گیا، جس پر اردو میں شاذ و نادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ ہے جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ میں دوبالا ہو گئی ہے، مسلمانوں کے لیے یہ حصہ اسی حد تک صرف دلچسپ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان علما کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم و تقدیس کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید و تاسیس کی، جس تحریک کا مسلمانوں میں یہ حشر ہوا تھا کہ وہ زندقۂ وکفر کا منبع خیال کی جاتی تھی، اسی تحریک نے مغرب میں کیسے کیسے بقایات الصالحات یادگار چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشأۃ جدیدہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قایم ہے اور جس کو باد تند کے جھونکوں کا بھی کچھ خوف نہیں۔

مواد تالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابوں میں بہت کم آتا ہے، عام تاریخی کتابوں میں صرف اس کے سالِ وفات کا ذکر آیا ہے، رجال کی کتابیں بھی عموماً اس کے ذکر سے خالی ہیں، صرف ذیل کی چند کتابیں دلیل راہ بن سکتی ہیں۔

۱۔ **طبقات الاطبا ابن ابی اصیبعہ:** یہ کتاب اطبا کے حالات میں ہے اور اس سلسلہ میں بعض مفید تحقیقات اور مسلمانوں کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اس میں درج ہیں، ابن ابی اصیبعہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابومروان الباجی کی روایت سے تحریر کیے ہیں، جو خود اندلس کی سیاحت کے دوران میں ابن رشد کے جلیس اور ہم صحبت رہ چکے تھے۔

۲۔ **تکملۂ ابن الابار:** محدث ابن بشکوال نے کتاب الصلہ کے نام سے رجال کے حالات میں ایک کتاب لکھی ہے، اس کا تکملہ ابن الابار قضاعی نے کیا ہے، ابن الابار ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مورخ ہے اور ان لوگوں کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہیں جو مدتوں ابن رشد کی صحبت سے فیضیاب ہو چکے تھے۔

۳۔ **ذیل التکملہ للانصاری المراکشی:** قاضی ابوعبداللہ محمد بن عبدالملک الانصاری المراکشی نے ابن البار کے تکملہ پر ایک ذیل لکھا ہے اور اس میں ابن رشد کے مزید حالات اس کے ہم صحبت لوگوں کی زبانی روایت کیے ہیں۔

۴۔ **تاریخ اندلس لعبدالواحد المراکشی:** عبدالواحد مراکشی نے اندلس کی تاریخ میں ابن رشد کے حالات لکھے ہیں، یہ مورخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس میں اک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتیں بھی نہایت مستند ہیں۔

۵۔ **کتاب العبر لمن غبر للذہبی:** ذہبی نے کتاب العبر میں ۵۹۵ھ کے واقعات کے سلسلہ میں ابن رشد کی ایک طول طویل سوانح عمری لکھی ہے جو دوسروں سے نقل

کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتیں بھی اس میں درج ہیں۔

۶۔ **الدیباج المذہب لابن فرحون المالکی:** ابن فرحون مالکی نے الدیباج المذہب کے نام مالکیوں کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں ابن الابار سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے۔

۷۔ **ابن حمویہ:** اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیے ہیں، جس میں ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہیں، اس کے اقتباسات مقری نے نفح الطیب میں درج کیے ہیں۔

۸۔ **مشاہیر عرب:** لیوی بن جرسن نے جو فرانس کا ایک یہودی اور ابن رشد کا عقیدت مند مقلد تھا، اس نام سے مسلمان علما کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس میں ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب مزخرفات ولغویات پر مشتمل ہے اور اس لیے غیر مستند ہے، میں نے اس کے اقتباسات رینان کے حوالہ سے نقل کیے ہیں۔

۹۔ **تذکرۂ ابن رشد:** اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے، انگریزی میں اس کا ترجمہ ہو گیا ہے۔

۱۰۔ **آثار الادہار:** اس نام سے حال میں بیروت کے دو عیسائی عالموں نے عرب کے مشاہیر رجال کا تذکرہ لکھا ہے، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض نادر معلومات حاصل ہوئے۔

۱۱۔ **ابن رشد وفلسفۃ:** فرح انطون ایڈیٹر الجامعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا نامکمل خلاصہ شائع کیا ہے۔

۱۲۔ **انسائکلو پیڈیا طبع جدید:** ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے ان کتابوں کی فہرست دے دی ہے جو یورپ میں ابن رشد پر لکھی گئی ہیں، خیال تھا کہ ضمیمہ میں نقل کر دی جائے گی مگر افسوس کہ کل کتابیں تقریباً جرمن اور فرنچ زبانوں کی ہیں جن کے اسما تک اردو داں ناظرین کے لیے اجنبی ہوں گے۔

ان کتابوں کے علاوہ منک کی کتاب "تطبیق فلسفہ عرب و یہود" اور مسٹر مولر کی "ابن رشد

کے فلسفہ کے مبادی دینیہ'' میں تالیف کے متعلق خاطر خواہ مصالح ملا، اس موقع پر ڈی بوئر کی نایاب کتاب'' تاریخ فلسفہ اسلام'' کا نام لینا بھی ضروری ہے، جس میں مسلمانوں کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات درج ہیں۔

ان کتابوں میں سے اکثر تقریباً میرے مطالعہ میں رہیں لیکن مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ رینان سے جتنا استفادہ میں نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہ ہوسکا اور حق یہ ہے کہ اگر میں رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا یا اس سے استفادہ کرنے میں کوتاہی کرتا تو یقیناً یہ تالیف ناقص رہ جاتی، جابہ جا علامہ شبلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات بجنسہ درج کیے گئے ہیں اور یہ محض اس بنا پر کہ میں ان سے زیادہ بہتر اور خوش نما الفاظ میں اس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا۔

اب اس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کردینا بھی مناسب ہے، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص انجمن نے جو سید علی بلگرامی مرحوم، مولوی عزیز مرزا مرحوم اور مسٹر حیدری سابق ناظم امور عامہ ریاست نظام، ایسے باکمال افراد پر مشتمل تھی، ڈاکٹر نشی کانٹ پی ایچ ڈی سے اس غرض سے کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اردو میں منتقل کرلی جائے گی، اس انجمن کی بنا اس غرض سے ڈالی گئی تھی کہ فرنچ اور جرمن کا علمی مواد انگریزی میں منتقل کرلیا جائے تا کہ اس کے بعد اردو میں اس کے منتقل کرنے میں آسانی ہو، بہرحال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دارالطباعت سے ۱۹۱۳ء میں چھپ کر شائع ہوئی، جہاں تک مجھے معلوم ہے اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی نوبت نہیں آئی اور جب یہ کتاب چھپ کر تیار ہوئی ہے اس وقت بہ جز مسٹر حیدری کی کتاب کے مترجم اور ارکان انجمن میں سے کوئی بھی دنیا کے پردہ پر زندہ موجود نہ تھا لیکن اس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اس مردہ انجمن کے بانیوں کا ایک خاص ارادہ پورا ہوگیا بلکہ اردو زبان میں ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہوگئیں، اسی بنا پر اس کتاب میں اس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ رینان کی تحقیقات جہاں تک ممکن ہوسکے سمیٹ لی جائیں اور ان نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جن سے رینان کی تصنیف خالی ہے، گویا اس طرح نہ صرف یہ کہ اردو زبان رینان کی کتاب سے بے نیاز ہوگئی، ایسے

مضامین خود اس میں منتقل ہو کر آ گئے، جو ریتان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اردو میں منتقل نہیں ہو سکتے تھے۔

آخر میں مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلما مجی مولوی عبدالماجد صاحب بی اے اور مخلصی مسٹر معین الدین انصاری (کیمبرج) کا خاص طور پر شکر گذار ہونا چاہیے کہ یہ اصحاب کتابوں اور اقتباسات کی فراہمی میں مسلسل بے دریغ امداد دیتے رہے۔

محمد یونس

فرنگی محل، لکھنو

حصہ اول

تذکرۂ ابن رشد

باب اول

مسلمانان اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

۱۔ اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت: اسپین میں مسلمانوں کا ورود مسلمانوں کا علمی شوق، مسلمان خلفا اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے مصنفین اور ان کی کتابیں علم صرف ونحو کی حالت، اسپین کے صرفی ونحوی مجتہدین، علوم لغت وادب کی حالت مجتہدین لغت وادبا۔

۲۔ اسپین میں علوم فلسفیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ: علوم فلسفیہ سے مسلمانان اندلس کی ابتدائی نصرت کا حال، اس کے اسباب، اندلس میں علوم فلسفہ کا ابتدائی چرچا، اسحق بن عمران واسحق بن سلیمان، ابن السمینہ، احمد وعمر، محمد بن عبدون، مسلمہ مجریطی ابوعبداللہ الکتانی، خلیفہ مستنصر کا دور حکومت، مستنصر کا کتب خانہ اور اس کا علمی شوق، خلیفہ عامر منصور کے دور حکومت میں فلسفہ کا زوال اور اس کے اسباب، یہودیوں میں فلسفہ کی ترویج، بعض یہودی فلاسفہ واطبا کے حالات فلسفہ کا شباب۔

(۱)

اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت

عرب، محمد ﷺ کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے ملک سے اٹھ کر گرد و غبار کی طرح دنیا میں اس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوار چین سے ان کی وسیع حکومت کا ڈانڈا مل گیا اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب میں مجاہدین نے اپنے گھوڑے بحر اٹلانٹک میں ڈال دیے اور اسی طرح فتح کرتے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ نما میں پہونچے جس کو جزیرۃ نمائے ابریا کہتے ہیں۔

ولید بن عبدالملک کا دور حکومت تھا، مسلمان نشۂ فتوحات میں مست تھے، بلاد اسلامی میں اس سرے سے لے کر اس سرے تک جہاد کی دھوم تھی، کہ موسیٰ بن نصیر والی افریقہ کے حکم سے ۹۲ھ میں طارق بن زیاد لیثی بارہ ہزار بربری فوج لے کر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اس وقت ایک گوتھک خاندان کے زیر نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اس ملک پر حکم راں رہتا چلا آرہا تھا، اس کے دور حکومت میں اسپین نہایت زبوں حالت پر پہونچ چکا تھا، کاشت کاروں کی حالت پہلے سے زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمین داروں کے ظلم کی کوئی حد نہ رہی تھی، غلامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ ان کی اولاد مختلف زمین داروں اور ملک کے فوجی افسروں میں ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کردی جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بارے میں سارا ملک دبا ہوا تھا، غرض چاروں طرف بے اطمینانی اور بے چینی کے آثار نمایاں تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اس بے کسی کے عالم میں اپنے حکم رانوں کو دل ہی دل میں کوستے اور دعائیں مانگتے کہ ”خدایا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر“[۱]

گوتھوں کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے پایۂ تخت ٹائیڈو میں آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا کہ یکایک اس کو خبر ملی کہ مسلمانوں کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک میں پیش

[۱] مورس ان اسپین، لین پول صفحہ ۷ و ۸

قدمی شروع کردی ہے اور غضب یہ ہے کہ سبتلہ کا والی کونٹ جولین بھی ان کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا اور اسی بنا پر ملک وقوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سن کر روڈریک یکا یک چونک پڑا اور فوجوں کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، والیانِ ملک کے نام لشکر کشی اور فوجوں کی تیاری کے احکام پہونچ گئے اور جب اپنے نزدیک فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانوں سے پانچ گنی زیادہ فوج ہم راہ لے کر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی اور روڈریک کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمین داروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسہ تھا، دونوں لشکر دریائے گواڈلیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو زیروزبر کردیا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیے بڑھے، اسی انتشار کی حالت میں کہا جاتا ہے کہ روڈریک نے دریا میں گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کردیا[۱]

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجیں ہر چہار طرف پھیل گئیں، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح کی خبر پہونچی تو وہ ۹۳ھ میں فوجوں کا ٹڈی دل اپنے ساتھ لے کر شوق جہاد میں بجلی کی طرح کوندتا ہوا اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا اور دور دراز منزلیں طے کرتا ہوا دشمنوں پر ایک دم آپڑا، عیسائی فوجیں حملہ کی تاب نہ لاسکیں اور مشرق سے لے کر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیر نگیں ہوگیا، عیسائیوں کی باقی فوج شمال کے کوہستان کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی[۲] غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر سارا ملک مسلمانوں کے زیر حکومت آگیا، عیسائیوں اور یہودیوں کی جائدادیں ان کے مالکوں کو واپس کی گئیں، مذہبی آزادی کا عام اعلان کردیا گیا، غیر قوموں کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے قومی مقدمات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم وستم کی وہ کہانیاں جو گوتھک پادشاہوں کے دور حکومت میں روزانہ سننے میں آتی تھیں، اب وہ قصۂ پارینہ بن گئیں۔

اب ملک میں امن وامان قایم ہوتے ہی عربوں نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبدالعزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا،

[۱] مورس ان اسپین، لین پول صفحہ ۱۲ و ۲۲ و ۲۳ [۲] ابن خلدون جلد چہارم ص ۱۱۷۔

مسلمان اور عیسائی دونوں قومیں اس سے یکساں محبت کرتی تھیں، اس کے دور حکومت میں ملک کی خوش حالی ترقی کر چلی تھی، کہ یکایک سارے سامان دگرگوں ہوں گئے، عبدالعزیز کو دشمنوں نے قتل کر ڈالا، اس کے قتل ہوتے ہی ملک میں ایک عام فساد پیدا ہو گیا اور گو عبدالعزیز کے بعد بعض قابل اشخاص اندلس کی ولایت پر مامور ہوئے لیکن عربوں کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطر خواہ توجہ نہ کر سکا۔

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق میں بنو امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ میں بنی عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یا قتل کیے گئے یا بھاگ گئے، ان میں سے ایک شاہزادہ عبدالرحمٰن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑی ہی مدت میں تمام سرکش سرداران عرب کو زیر کر کے ایک زبردست حکومت قایم کر لی، اس حکومت کے قایم ہوتے ہی تمام فسادات رفع ہو گئے اور ملک میں امن وامان پھر قایم ہو گیا، اب عربوں کو ملک کی اصلاح اور علمی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا۔

دین اسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جہاں عربوں کی عملی حالت میں حیرت انگیز طاقت پیدا ہو گئی تھی، وہاں قرآن کے معجزانہ اثر نے ان میں علمی شوق بھی خاصا پیدا کر دیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کے معانی پر غور وخوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو و تلاش، احکام فقیہہ کا اخبار نبوی سے ساتھ استنباط، اخبار نبوی و آثار صحابہ کا حفظ و روایت، یہ ان کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم انہیں مشاغل میں ایک دم مصروف تھی۔

لیکن اب بنو عباس کے ابتدائی دور حکومت میں مسلمانوں میں تصنیف و تالیف کا شوق بھی پیدا ہو چکا تھا، امام ابو حنیفہ کوفہ میں اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ میں مشغول تھے اور امام مالک مدینہ میں محمد بن اسحاق مغازی و سیر کی ترتیب میں مشغول تھے، حدیث میں جو اس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری فن تھا، امام مالک نے موطا تصنیف کی، جس کی دور دور شہرت ہو گئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے چل کر اس کی سماعت کے لیے مدینہ حاضر ہوئے اور یہاں سے بامراد اندلس واپس جا کر وہاں درس حدیث شروع کیا، اسی طرح یحیٰی بن یحیٰی مصمودی ایک

بربری نومسلم کو بھی خدمت دین کا شوق پیدا ہوا، امام مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر موطا کی سماعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جاکر ابن زیاد قرطبی سے تکمیل کی، اب آتش شوق اور مشتعل ہوئی اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا دوبارہ مدینہ واپس آئے، یہاں امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ میں رہ کر اور اشہب اور سحنون سے مصر و افریقہ جاکر، فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک میں ان کی دھوم مچ گئی، کہ امام مالک کے شاگردوں سے مستفیض ہو کر یحییٰ وطن آئے ہیں، عبدالرحمٰن الداخل کا انتقال ہو چکا تھا، اس کا بیٹا ہشام سریر آرائے حکومت تھا، اس نے خدمت قضا یحییٰ کے سامنے پیش کی، اب یحییٰ سارے اندلس کے قاضی القضاۃ تھے اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا ان کے مشورہ کے نہیں کرتا تھا، انہوں نے ملک کی اصلاح میں خاطر خواہ کوشش شروع اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باغ و بہار بن گیا۔

غرض مشرق میں علوم دینیہ کی تدوین و ترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا، اس کا اثر اس دور دراز اسلامی نو آبادی تک بہت تھوڑے عرصہ میں پہنچ گیا، ان تمام اسلامی ممالک میں علمی تعلقات قایم تھے، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہا کے تلامذہ دور دور پھیل چکے تھے، تکمیل علم سے فراغت حاصل کر کے وطن کی جانب لوگوں کی واپسی کا تانتا بندھا ہوا تھا، چنانچہ پہلے پہل جو مشاہیر مشرق سے تکمیل علم کر کے وطن واپس آئے، ان میں یہ چند فضلا خاص شہرت رکھتے ہیں، زیاد ابو عبداللہ قرطبی (المتوفی ۱۹۹ھ) یحییٰ بن یحییٰ مصمودی بربری (المتوفی ۲۳۴ھ) عبدالملک بن حبیب السلمی (المتوفی ــــھ) قاضی ابو عبداللہ محمد بن عیسی، ان لوگوں نے وطن آکر ملک کی علمی ترقی میں بڑا حصہ لیا اور ان کے تلامذہ سارے ملک میں پھیل گئے، امرائے اندلس نے قدردانی کے خیال سے ان لوگوں کے سامنے بڑے بڑے عہدے پیش کیے، چنانچہ یحییٰ مصمودی اور قاضی ابو عبداللہ عرصہ تک قرطبہ میں قاضی القضاۃ رہے ہیں، یحییٰ مصمودی کے متعلق تم اوپر پڑھ چکے ہو کہ کوئی کام بلا ان کے مشورہ کے عمل نہیں تھا، امرائے اندلس کی ان فیاضیوں اور قدردانیوں کی بدولت علوم اسلامی کا خوب نشو و نما ہوا اور ایک ہی نسل کے اندر اندر فقہ و حدیث اور دیگر علوم شرعیہ میں مشرق کی دست نگری

سے مغرب بے نیاز ہو گیا اور خود اندلس ہی میں سحنون اشہب، ابن القاسم اور دیگر تلامذہ امام مالک جیسے متبحر علما و فقہا پیدا ہو گئے اور علم کا شوق ایسا بڑھا کہ اندلس کے ایک عامی سے عامی شخص کو بھی یہ فکر دامن گیر رہنے لگی کہ اکتساب علم کر کے دوسروں سے سبقت حاصل کرنا چاہیے، کیوں کہ ان دنوں اندلس میں یہ عام دستور تھا کہ ناخواندہ اشخاص ذلیل سمجھے جاتے تھے اور مشکل سے کوئی شخص ناخواندہ رہ جاتا تھا، مورخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اندلس کے لوگ علم کے نہایت شوقین ہوتے ہیں اور جو شخص پڑھا لکھا نہیں ہوتا اس کو لوگ ذلیل نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔[۱]

لیکن باوجود اس کے ان دنوں جن علوم کی قدر اندلس میں زیادہ تھی، وہ علوم شرعیہ تھے، تلاوت قرآن میں ساتوں قرائتوں کی رعایت زیادہ ملحوظ رہتی تھی، لوگوں کو حدیث کی روایت کا زیادہ شوق تھا، محدثین کی عزت کی جاتی تھی، فقہ دانی بھی ایک معزز مشغلہ تھا، لوگ فقہ میں عبور حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور اندلس کے فقہا عموماً خلافیات مذاہب نیز صحابہ و تابعین کے اختلافات سے گہری واقفیت رکھتے تھے اور مجامع و مجالس میں ان مسائل پر خوب بحثیں ہوتی تھیں، فقہ دانی کے اعزاز کی حالت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ لوگ جس بادشاہ یا عالم یا شاعر کے زیادہ گرویدہ ہو جاتے اس کو فقیہ کہنے لگتے، البتہ اصول فقہ کی جانب لوگوں کو زیادہ رغبت نہ تھی اور نہ علما اس فن میں زیادہ تصنیف و تالیف کے عادی تھے[۲] ابن الربیب التمیمی القیروانی نے عبدالوہاب بن احمد بن عبدالرحمٰن ابن حزم کے نام ایک خط بھیجا تھا، جس میں علمی حیثیت سے اہل مشرق و اہل مغرب کا مقابلہ کر کے یہ دکھایا تھا کہ جس پایہ کے علما مشرق میں پیدا ہوئے ہیں اس پایہ کے علما اندلس میں نہیں پیدا ہوئے، حافظ ابوسعید بن حزم کو جو اس خط کی اطلاع ہوئی تو انہوں نے ابن تمیمی قیروانی کے نام ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر بھیجا جس میں علمائے مشرق و علمائے مغرب کا مقابلہ کیا ہے، ابن سعید نے جو اندلس کا مایۂ ناز اسلامی مؤرخ گذرا ہے، اس کا مکالمہ کو اپنی تاریخ میں درج کیا ہے اور اس کے بعد اپنی طرف سے بھی اس پر ایک ذیل لکھا ہے، یہ مکالمہ اور اس کا ذیل دونوں دل چسپ ہیں، کیوں کہ ابن سعید اور ابن حزم دونوں کا پایۂ تحقیق علمی اور دیانت و عدالت میں بڑھا ہوا ہے اور ابن حزم تو بڑے پایہ کے

[۱] نفح الطیب مقری جلد اول ص ۱۰۲۔ [۲] ایضاً ص ۱۰۳۔

محدث ہیں جن کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے۔

ابن حزم کے بیان کے مطابق اندلس کے مصنفین علوم دینیہ کا پایہ اتنا بڑھا ہوا تھا کہ ان کے مقابلہ کے علما مشرق میں کم یاب تھے، ابی عبدالرحمٰن بقی بن مخلد نے جو تفسیر لکھی ہے، وہ ابن جریر طبری کی تفسیر سے بہت زیادہ محققانہ ہے [1] اسی طرح بقی بن مخلد نے حدیث میں مصنف کبیر لکھی ہے، جس میں ایک ہزار تین سو صحابہ سے ابواب فقہ کی ترتیب کے مطابق حدیثیں روایت کی ہیں، گویا وہ مصنف اور مسند دونوں کے کام آتی ہیں، اس مصنف کی دوسری کتاب مصنف صغیر ہے، جو مصنف ابی بکر بن شیبہ اور مصنف عبدالرزاق کے طرز پر لکھی ہے اور ان دونوں کتابوں کا پایہ تحقیق واستناد میں اتنا بڑھا ہوا ہے کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں، ان کے نزدیک ان دونوں کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد ہے، اس طرح ابن حجازی اور قاضی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیریں بڑے پایہ کی کتابیں ہیں، ابن عبدالبر کی کتاب التمہید فقہ حدیث میں اور کتاب الاستذکار خلافیات فقہ میں اور ابن الفرضی کی کتابیں اسماء الرجال میں بے نظیر کتابیں ہیں [2]

علوم شرعیہ کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال میں صرفی ونحوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال میں لفظی رعایت ان کی زبانوں کو ثقیل معلوم ہوتی تھی، مورخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال قواعد صرف ونحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زبان داں جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہاں ان کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور ان میں وہ ترسل اور انشاپردازی پوری صرف کر دیتے تھے لیکن باوجود اس کے علم صرف ونحو کا مذاق اندلس میں اتنا بڑھا ہوا تھا کہ کسی علم وفن کے مصنف کے کلام سے خواہ وہ اپنے فن میں کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرفی ونحوی کم مائیگی کا اظہار ہوتا تو وہ لوگوں کی نگاہوں سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علما مشرق کے سیبویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے، بلکہ ان کے ہاں ابن شلوبینی کا پایہ سیبویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے مجتہد

---

[1] نفح الطیب مقری جلد دوم ص ۱۳۱۔ [2] ایضاً ۱۳۲ و ۱۳۴۔

تھے اور اندلس کو قواعد صرف ونحو میں اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا۔[۱]

چنانچہ اندلس کے صرفی ونحوی مجتہدین میں ابو علی الشلوبینی ابن مالک، ابن الحاجب ابن سیدہ ابن خروف رندی حسن بن عصفور الاشبیلی ابن طراوہ، سہیلی وغیرہ نہایت پایہ کے لوگ گذرے ہیں، ابو علی شلوبینی کی کتاب التوطئہ کتاب سیبویہ کے مثل مستند اور معتبر سمجھی جاتی تھی۔[۲]

صرف ونحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم ونثر میں بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا، شعر میں طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کیے تھے اور اس کے ساتھ غناء وموسیقی میں بھی اہل بغداد سے بے نیاز تھے، ہارون رشید کے اسحٰق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی داں اندلس میں زریاب مغنی اور حکیم ابن باجہ جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق میں کتاب العین لکھی، جس کو حروف معجم کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خماسی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندلس میں کتاب المحکم اسی طرز پر لکھی اور اس میں جدت یہ کی کہ مشتقات اور تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا: ابن سیدہ نے ان کو بھی داخل کرلیا، مشرق میں جوہری نے صحاح لکھی اور ادھر مغرب میں محمد بن الحسین نے ابن سیدہ کی کتاب المحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا،[۳] ابو الفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی، آغانی عرب کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہے، جس میں راگنیوں کی تشریح وتفصیل کے ساتھ مقامات کا جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہوں کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے لیکن اس کے مقابل یحیٰی خدج مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے اور خاص اندلس کے راگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس طرح ادب ونثر میں ابی عبداللہ مشکوری کی کتاب سراج الادب کتاب النوادر کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب اللآلی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابیں ہیں، اور مقابلۃً لکھی گئی ہیں[۴] شعراء میں احمد بن محمد بن دراج قسطلی کا پایہ متنبی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج قسطلی کے علاوہ خلد بن عثمان حاجب احمد بن عبد الملک بن مروان، اغلب بن شعیب، محمد بن شخیص، احمد بن فرج، عبد الملک بن سعید مرادی اندلس کے مشہور بے نظیر شعرا گذرے ہیں۔[۵]

---

[۱] نفح الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۰۳ [۲] ایضاً ۱۳۷ [۳] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۸۳ [۴] نفح الطیب جلد دوم ص ۱۳۷ [۵] ایضاً ص ۱۳۵

(۲)

اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ

اوپر کے بیانات میں پڑھا ہوگا کہ اسپین میں مسلمانوں نے کس قدر جلد علمی ترقی شروع کی اور کس قدر جلد انہوں نے ادب، تاریخ، حدیث، قرآن، لغت وغیرہ میں مشرقی مسلمانوں کے مساوی درجہ حاصل کرلیا لیکن اگر علوم وفنون کی اس فہرست میں کسی علم کا نام تم نہ پاؤگے تو وہ فلسفہ کا نام ہے، فلسفہ سے مسلمانان اندلس نفرت کرتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسپین میں مسلمانوں کی علمی زندگی ممالک مشرقیہ کی نسبت سے بالکل جداگانہ حالت رکھتی تھی، ممالک مشرقیہ میں علم وفن کی ابتدا دولت عباسیہ سے ہوئی جس کا صدر مقام عرب سے باہر اور عجم کے قریب بغداد تھا، عباسی حکومت کا سرمایۂ خمیر پارسی اور عیسائی قومیں تھیں جن کا ہر قسم کا لٹریچر اس وقت تک زندہ موجود تھا، ان کے میل جول سے عباسی ارکان حکومت کو خود بہ خود علوم عقلیہ کا شوق پیدا ہوا، کتابوں کے ترجمہ کے لیے جو لوگ مقرر کیے گئے، وہ صابی، عیسائی، یا پارسی تھے، انہوں نے عربی میں ہر طرح کی کتابوں کا ترجمہ کیا، ان میں بعض عربی کے انشا پرداز بھی تھے، انہوں نے اپنے مذہبی اور ملحدانہ خیالات کو عربی زبان کے ذریعہ سے شایع کیا، غرض ان محکوم قوموں کی آمیزش سے اسلامی علوم وفنون میں ابتدا ہی سے فلسفہ کا رنگ آگیا تھا، گو ایک مدت تک فقہا اور محدثین اپنا دامن بچاتے رہے لیکن آخر کار ان کو بھی شاہراہ اختیار ہی کرنا پڑی، فلسفیانہ خیالات کے عام رواج سے محدثانہ طریق استدلال کا اثر لوگوں پر کم ہوتا تھا، اور طبیعتیں منطقیانہ دلائل کی خوگر ہوگئی تھیں۔

لیکن اسپین کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی، اسپین میں اسلامی حکومت کی ترکیب بالکل بے میل تھی، یعنی عرب کے سوا کسی دوسری قوم کا شائبہ نہ تھا اور بربری قبیلے تو علمی ودماغی حالت کے اعتبار سے کسی گنتی شمار میں نہ تھے، عرب کے قبائل اس کثرت سے وہاں جاکر آباد

ہو گئے تھے کہ اسپین، حجاز ونجد کا ایک ٹکڑا بن گیا تھا، مفتوح قوموں کا بھی کوئی علمی لٹریچر زندہ موجود نہ تھا اور تھا تو اس قدر کمزور تھا کہ فاتح لٹریچر پر کچھ اثر نہیں ڈال سکتا تھا، مذاہب فقہی میں سے جس مذہب کا یہاں رواج ہوا وہ مالکی مذہب تھا، جو عرب کے دل ودماغ کا آئینہ تھا، ان اسباب سے ملک کی آب وہوا میں عربیت، عربیت میں مذہب اور مذہب میں تصلب وتقشف کا اثر آ گیا تھا۔

اس کے علاوہ مشرق میں خلیفہ مامون کے عہد میں جو بنو عباس کے علمی شوق کے شباب کا زمانہ تھا، اعتزال ملک میں برسر اقتدار تھا، بعض خلفا خود معتزلی ہوئے ہیں، اعتزال نے اس زمانہ میں فلسفیانہ لب ولہجہ اختیار کر لیا تھا، ابتدا میں اعتزال ہی فلسفہ کی عام اشاعت کا باعث ہوا لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، وہاں فرقہ وار منازعات ہی کا وجود نہ تھا اور اعتزال کا تو نام بھی کسی نے نہ سنا تھا[۱] لوگ زیادہ تر فقہی مباحثات اور عملی زندگی کے مسائل کی چھان بین میں مصروف رہتے تھے، ان تمام اسباب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین میں عوام کسی کو فلسفہ ومنطق میں مشغول دیکھتے تو زندیق کا خطاب دیتے اور اگر اس کی زبان سے کوئی آزادانہ فقرہ نکل جاتا تو بغیر اس کے کہ حکومت سے چارہ کار کے مستدعی ہوں خود اس کی زندگی کا فیصلہ کر دیتے تھے [۲] مؤرخ مقری کا بیان ہے کہ اندلس میں لوگ ہر طرح کا علم وفن حاصل کرتے ہیں لیکن فلسفہ اور نجوم کو برا جانتے ہیں، خواص اور امرا کو بے شک ان علوم کا شوق ہے، مگر وہ بھی عوام کے خوف سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں [۳] یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ میں جو لوگ کتابیں تصنیف کرتے تھے، وہ اپنی کتابوں کو بے حد چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفہ مامون ابن منصور کے حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ میں منہمک رہنے کی پاداش میں قتل کیا گیا [۴] اسپین میں فلسفہ سے جو عام نفرت پھیلی ہوئی تھی، اس کا یہ عالم تھا کہ ابن باجہ کا ایک ہم عصر فاضل عبدالملک بن واہب اشبیلیہ میں انہیں مشاغل میں مصروف رہتا تھا، لوگوں نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرف ان چند موٹے مسائل پر محدود کر دے جو مذہبی عقائد کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ میں پایا تو اپنے تلامذہ کو عام

[۱] نفح الطیب جلد دوم ص ۱۳۴۔ [۲] ایضاً جلد اول ص ۱۰۲ [۳] ایضاً [۴] ایضاً جلد دوم ص ۱۳۸

مجالس میں مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات میں بھی اس نے اس طور پر ترمیم کردی کہ لوگوں کو گرفت کی گنجایش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ میں ایک اور فلسفی مطرف نامی رہتا تھا، فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر اس کو ملحد سمجھتے اور اس کے ساتھ مجالست و مواکلت سے پرہیز کرتے تھے اور جو کتابیں وہ تصنیف کرتا تھا، وہ کیڑوں کی خوراک کے کام آتی تھیں، کیوں کہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے۔[1]

لیکن بایں ہمہ مشرقی ممالک سے علمی تعلقات قایم تھے، یعنی تحصیل علوم کے لیے اسپین سے لوگ مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے اور یہاں کے اہل کمال قدردانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والوں میں زیادہ حصہ ان لوگوں کا ہوتا تھا جو مشرق کے ائمہ سے فقہ و حدیث کی سماعت کے لیے سفر کرتے تھے لیکن ان میں کبھی وہ لوگ بھی نظر آجاتے تھے جنہیں منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کھینچ لاتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابوں کا ترجمہ پہلے پہل عربی زبان میں مشرق میں کیا گیا اور پہلے پہل ان علوم کا چرچا بھی مشرق ہی میں ہوا، لہذا اہل مغرب کے لیے ان علوم کی تحصیل کی غرض سے مشرق کا سفر ناگزیر تھا، غرض ان دور دراز ممالک کے باہمی علمی تعلقات کی بنا پر اسپین اور مراکش میں بھی کبھی کبھی فلسفہ کا جلوہ نظر آجاتا تھا، سب سے پہلے ان اطراف میں اس فتنہ کا پتہ تیسری صدی ہجری سے چلتا ہے، اسحٰق بن عمران بغداد کا ایک مشہور طبیب تھا، وہ زیادۃ اللہ بن ثعلب کے زمانہ میں افریقہ گیا، زیادۃ اللہ بن ثعلب نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، چنانچہ مغرب میں اسی کے ذریعہ سے طب و فلسفہ کا ظہور ہوا، اس سے پہلے مغرب میں لوگ فلسفہ سے واقف نہ تھے۔[2]

اسحٰق کے شاگرد اسحٰق بن سلیمان نے اپنے استاد سے زیادہ ان فنون میں کمال حاصل کیا، یہ یہودی تھا، مصر میں کحالی کا پیشہ کرتا تھا، وہاں سے قیروان آیا اور یہیں سکونت اختیار کرلی، اسحٰق بن عمران سے یہیں طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد اسماعیلیوں کے پہلے داعی عبید اللہ المہدی کا طبیب خاص مقرر ہوا، منطق و فلسفہ کا بڑا ماہر تھا، ۳۲۰ھ میں وفات پائی، الٰہیات میں اس کی ایک کتاب بستان الحکمۃ نامی ہے اور منطق میں بھی اس کی ایک تصنیف

---

[1] تذکرہ ابن رشد از نیان ص ۲۰ [2] طبقات الاطبا لابن ابی اصیبعہ ص ۳۶

مدخل کے نام سے موجود ہے۔[1]

لیکن ابھی تک یہ فتنہ باہر ہی باہر تھا، یعنی خاص اسپین کے حدود اس آشوب سے پاک تھے، اس زمانہ کے قریب قریب ایک شخص ابن السمیہ نامی خاص اندلس سے تحصیل علوم کے لیے مشرق روانہ ہوا، یہ نحو، فقہ، حدیث کا ماہر تھا، اس کے سفر کی اصلی غرض محض فلسفہ کی تحصیل تھی، مشرق سے جب یہ واپس آیا تو مشرق کے دو تحفے اپنے ساتھ لایا، جن سے اس کے اہل ملک پہلے ناواقف تھے، یعنی اعتزال اور فلسفہ، اب اس کی فقہ دانی میں اعتزال و فلسفہ کی بھی آمیزش ہوگئی، اس نے ۳۱۵ھ میں وفات پائی۔[2]

اب منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق اسپین کے باشندوں میں اتنا بڑھا کہ احمد و عمر دو حقیقی بھائی ۳۳۰ھ میں خاص انہیں علوم کی تحصیل کی غرض سے بغداد گئے اور ۳۵۱ھ میں واپس آئے، یہاں خلیفہ حکم نے ان کو اپنے خاص درباریوں میں جگہ دی اور جب مدینۃ الزہرا اس نے آباد کیا تو ان دونوں کو بھی وہیں رہنے کا حکم دیا گیا[3] ایک اور مشہور فاضل محمد بن عبدون الجبلی نے بھی اسی غرض سے ۳۴۷ھ میں ممالک مشرقیہ کا سفر کیا اور ابوسلیمان محمد بن طاہر سیستانی بغدادی سے جو اس زمانہ میں سب سے بڑا منطق داں تھا، منطق و فلسفہ کی تحصیل کی اور ۳۶۹ھ میں اپنے وطن واپس آیا۔[4]

حکم کے دور حکومت میں قرطبہ میں ایک اور فاضل مسلمہ بن احمد مرصیطی کی بڑی شہرت تھی، وہ علوم ریاضیہ کا ماہر تھا، جب اس نے ۳۹۸ھ میں وفات پائی ہے تو اس کے تلامذہ ابن السمح ابن الصفار زہراوی کرمانی ابن خلدون حضرمی وغیرہ علوم عقلیہ کے درس و اشاعت میں مشغول تھے اور ان لوگوں نے فلسفہ دانوں کی ایک معقول تعداد ملک میں پیدا کر دی تھی[5] مسلمہ بن احمد کو علم کیمیا اور سحر و طلسمات میں بھی کافی دخل تھا، اس کی دو کتابیں رتبۃ الحکیم علم کیمیا میں اور غایۃ الحکیم سحر و طلسمات میں بہت مشہور ہیں[6] غرض ایک ہی صدی کے اندر اندر اندلس کی علمی حالت میں اس قدر انقلاب ہوگیا کہ یا تو لوگ منطق و فلسفہ کے نام سے پہلے چراغ پا

---

[1] طبقات الاطبا لابن ابی اصیبعہ جلد دوم ص ۳۷۔ [2] ایضاً جلد دوم ص ۳۹ و نفح الطیب جلد دوم ص ۲۳۳

[3] طبقات الاطباء ص ۱۴۲ [4] ایضاً ص ۱۴۶۔ [5] ایضاً ص ۳۹۔ [6] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۵۔

ہوتے تھے اور یا اب لوگوں کو ان علوم کا اتنا شوق بڑھا کہ ابو عبداللہ الکتانی کا خود بیان ہے (جس نے ۴۲۰ھ میں انتقال کیا) کہ جب اس نے منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبدون جیلی کے علاوہ فلسفہ دانوں کی ایک جماعتِ کثیر مثلاً عمر بن یونس، احمد بن حکم، محمد بن ابراہیم، محمد بن مسعود بجائی، محمد بن میمون، قید بن نجم، سعید ابن فتحون، ابوالحارث، اسحق ابومرین بجائی، مسلمہ بن احمد مرصیطی موجود تھے اور ابن الکتانی نے ان سب کی شاگردی کا فخر حاصل کیا[۱] ان مشہور فلسفہ دانوں کے علاوہ عبدالرحمٰن بن اسمٰعیل ابن وافد لخمی (متوفی ۳۸۶ھ) عمر بن احمد اشبیلی (متوفی ۴۴۰ھ) ابن جلجل اور عمر بن عبدالرحمٰن کرمانی بھی اندلس کے مشہور فلاسفہ ہیں، عبدالرحمٰن بن اسمٰعیل نے اپنے وطن میں شہرت حاصل کر کے خلیفہ عامر منصور کے زمانہ میں جب فلسفہ شاہی عتاب میں تھا، مشرق کا سفر کیا، اور وہیں سکونت اختیار کر لی اور عمر بن عبدالرحمٰن کرمانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے صحرانوردی اختیار کی اور حران کے صابی فضلا سے علوم کی تحصیل کر کے وطن واپس آیا، پہلے پہل رسائل اخوان الصفا کی اشاعت اندلس میں اسی نے کی ہے، ۴۵۸ھ انتقال کیا[۲]

لیکن باوجود اس کے فلسفہ دانوں کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہو گیا تھا، جو آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت میں انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگوں کی ملک میں کمی نہ تھی، جو فلسفہ کی عداوت میں ہر قسم کے جور و فساد کو روا رکھتے تھے، کتابوں کے نذر آتش کرنے میں ان کو باک نہ تھا، فلسفیوں کے قتل کرنے میں ان کو خوشی ہوتی تھی، ان کے مال و جائداد کے لوٹنے سے انہیں پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت میں وہ سب کچھ کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر بربری قبائل پر مشتمل تھا، اسپین کی اس میں کچھ تخصیص نہیں، ہر ملک میں عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت سی ہوتی ہے اور یہ نفرت اس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہے جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین میں مسلمانوں کی جو حالت تھی، وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کر کے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گو اسپین میں جا کر

[۱] طبقات الاطباص ۴۰ ـ [۲] اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۲۔

بس گئے تھے، لیکن وہاں کی عیسائی قومیں اپنے تعصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانوں کو اجنبی سمجھا کیں اور جب خلیفہ منذر کے بعد بنی امیہ کی حکومت میں ضعف پیدا ہوا تو متعدد چھوٹی چھوٹی مسلمان ریاستوں کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی صوبوں میں عیسائیوں نے بھی زور باندھ کر اپنی ایک نئی ریاست علاحدہ قایم کر لی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستیں مسلمانوں پر حملہ کرتیں تو اندروں ملک کے عیسائی بھی ان کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانوں کو ہمیشہ جہاد میں مشغول رہنا پڑتا، اس بنا پر اندلس کے خلفا بھی زیادہ تر عوام الناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور ان کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندلس میں دربار ہمیشہ علما و فقہا کے ہاتھ میں رہا اور فلسفہ دانوں کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہیں ہوا۔

جس زمانہ میں اسپین میں فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبدالرحمٰن اوسط سریر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک میں عام بدنظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چہار طرف نئی نئی ریاستیں پیدا ہو گئی تھیں، عیسائیوں کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین میں اسلام کا خاتمہ ہے لیکن عبدالرحمٰن نے تخت پر بیٹھتے ہی جدید انتظامات شروع کر دیے، باغیوں کا سر کچلا، نئی نئی ریاستوں کو پھر سے فتح کر کے اپنی حدود مملکت میں شامل کیا اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کر کے والنٹیر وں اور باقاعدہ لشکر جرار کی جماعت کثیر کو ساتھ شمال کی عیسائی ریاستوں پر چڑھ دوڑا، لیکن افسوس ہے کہ باوجود متواتر حملوں کے یہاں اس کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، ان پہاڑی ملکوں کے اندر عیسائیوں نے کچھ اس طرح مورچے قایم کیے تھے، کہ خارجی غنیم تھک کر واپس چلا جاتا اور یہ پھر اسی طرح امن وامان سے بسر کرنے لگتے، عبدالرحمٰن نے اپنے پنجاہ سالہ عہد حکومت میں جس کو مسلمان مورخین "عہد زریں" کہتے ہیں، عیسائیوں پر متواتر حملہ کر کے عوام میں اس قدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگوں کو عہد صحابہؓ یاد آگیا اور جب وہ مرا ہے تو لوگ اس کو یاد کر کے آٹھ آٹھ آنسو روتے تھے اور شعرا نے اس موقع پر بے نظیر مرثیے تصنیف کر کے اس کی یاد کو دلوں سے محو نہ ہونے دیا۔

عبدالرحمٰن کے بعد جب ۳۵۰ھ میں اس کا بیٹا الحکم المستنصر تخت پر بیٹھا تو لوگوں کو اس سے بے انتہا توقعات تھیں اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہ بھی اپنے باپ کی طرح عوام میں مقبولیت حاصل کرے گا، عیسائیوں کی خارجی اور داخلی طاقتوں کو شکست دے گا اور اسلام کی حمایت میں اپنا تن من قربان کردے گا لیکن خوبیٔ قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مردِ میدان نہ تھا جو جہاد میں اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام الناس کا دشمن تھا اور اہل علم خاص کر فلسفہ دانوں کے گروہ سے اس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجال، انساب اور تاریخ کا ماہر تھا، اس کے ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن اصبغ احمد بن رحیم، محمد بن عبدالسلام ختنی اور زکریا بن خطاب جیسے اجلۂ محدثین سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اجلۂ محدثین سے اس کو روایت کی اجازت بھی حاصل تھی [1]۔ ان ذاتی اوصاف کے علاوہ اہل علم کا قدردان اور مطالعہ کا بھی بے حد شوقین تھا، چنانچہ ابوعبداللہ القالی صاحب کتاب الامالی جب بغداد سے اندلس آیا ہے تو حکم نے اس کی شاہانہ خاطر مدارات کی، اس کو کتابوں کے جمع کرنے کا اتنا شوق تھا کہ اس کے قاصد دمشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا، غرض ہر علمی مرکز میں اس غرض سے چھوٹے ہوئے تھے کہ جب کہیں کوئی نئی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتب خانہ کے لیے اس کا ایک نسخہ فراہم کریں، قاصدوں کے علاوہ کتب فروشوں اور تاجروں سے بھی اس کی معاملت رہتی تھی، جو دور دور سے اس کے لیے نادر کتابیں فراہم کرکے لاتے تھے، اس سلسلہ میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ابوالفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اس غرض سے بھیجے کہ اس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتب خانہ کے لیے محفوظ کرلیا جائے، اسی طرح قاضی ابوبکر ابہری جب مختصر ابن عبدالحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو ان سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض ان مختلف طریقوں سے جو کتابیں فراہم کی گئیں، ان سے ایک بے نظیر کتب خانہ کی بنیاد رکھی گئی جو کم و بیش چار لاکھ کتابوں پر مشتمل تھا، بکیۃ الخصی جو اس کتب خانہ کا افسر اعلا تھا، بیان کرتا ہے

[1] نفح الطیب جلد اول ص ۱۸۴

کہ کتب خانہ کی فہرست ۴۴ جلدوں میں تیار کی گئی تھی، ہر جلد میں بیس ورق تھے، جو کتابوں کے ناموں سے پر تھے، اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لیے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا، بہترین جلد ساز اور خوش نویس بھی ملازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین منقش جلدوں کی تیاری میں مصروف رہتے اور خوش نویس کتابوں کی نقل میں جن کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا تھا۔

اس کتب خانہ کی وسعت کا اندازہ صرف اس بات سے ہوسکتا ہے کہ عربی دیوانوں کی تعداد اس قدر تھی کہ فہرست کے ۸۰ صفحے صرف ان کے ناموں کے نذر ہوئے، پھر یہ سارا مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے رطب و یابس کا محض انبار نہ تھا، بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر کم یاب کتابیں فراہم کی گئی تھیں، کیوں کہ حکم خود بھی بڑا مبصر اور ناقد فن تھا، اس کے شوق کتب بینی اور وسعت مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتب خانہ میں شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ گذری ہو، یا جس کے حاشیہ پر حکم نے مصنف کتاب کا نسب اور سال وفات نہ لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابیں تو وہ تھیں جن کے سرورق یا حاشیہ پر بعض نادر اور فوائد اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتب خانہ میں فلسفہ کا بھی بیش بہا ذخیرہ موجودہ تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا اور یہ کتابیں فلسفہ کی ترویج کا سب بڑا سبب ہوئیں۔ [1]

حکم مستنصر کے بعد جس کی وفات ۳۶۶ھ میں واقع ہوئی، اس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا، اس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور فقیہ و قاضی تھا، اپنے بیٹے ہشام کا نگراں اور اتالیق مقرر کر گیا تھا، ابن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود اپنی محنت و مشقت سے حکومت میں اعلا مراتب حاصل کیے تھے اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا لیکن حکم کی آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک فطرت نے زور دکھایا اور وہ نمک حرامی پر آمادہ ہوگیا، اتفاق سے ابی عامر نے اپنی چالاکیوں کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی ماں عروہ کو بھی اپنے دام میں پھنسالیا، عروہ جو اپنے بیٹے کی نادان دوست تھی، ابن ابی عامر کے مشوروں پر بلا تکلف عمل کرتی اور ابن ابی عامر ہر روز ایک نئی سازش میں مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ میں تمام قدیم درباریوں نیز سردارانِ عرب کو برطرف کر کے اس نے

[1] نفح الطیب جلد اول ص ۱۸۴ و ابن خلدون جلد چہارم ص ۱۴۶ و تذکرہ ابن رشد رینان ص ۲۔

اپنا اقتدار اس قدر قایم کرلیا کہ اب بلا تکلف اس کے دستخطوں سے احکام جاری ہونے لگے، سکہ میں بجائے ہشام کے نام کے اس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام کے پڑھے جانے لگے اور تمام ملک میں وہی خلیفہ مشہور ہوگیا، یورپ کے بادشاہوں کے مراسلات بھی اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستیں بھی اسی کو خلیفہ سمجھتیں[1] لیکن اتنا اقتدار حاصل کر لینے کے باوجود ایک موقع پر جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علما کے گروہ میں میرے بعض مخالفین موجود ہیں تو:

> ''اس نے فوراً علما اور فقہا کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر میں ان سے یہ سوال کیا کہ ان کے خیال میں فلسفہ و منطق کی کون کون کتابیں ملک میں عام اشاعت پذیر ہوکر بھولے بھالے مسلمانوں کے عقیدوں کو خراب کر رہی ہیں، اسپین کے مسلمان اپنے تعصب دینی کے لیے مشہور ہی تھے اور فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، ان لوگوں نے فوراً ممنوع الاشاعت کتابوں کی ایک طویل فہرست تیار کر کے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے ان لوگوں کو رخصت کر کے فلسفیانہ کتابوں کے جلانے کا حکم دے دیا[2]

حکم کا بے نظیر کتب خانہ جل کر خاک سیاہ ہوگیا اور جو کتابیں جلنے سے بچ رہیں، وہ بربروں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں نذر آتش ہوئیں، غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی ساری دولت لٹ گئی اور بے بس ہشام منھ تکتا رہ گیا[3] ابی عامر کی غرض اس فعل سے صرف یہ تھی کہ عوام کی رضامندی حاصل کی جائے اور فقہا اس کے دست و بازو بن جائیں، چنانچہ اس کی یہ غرض فوراً حاصل ہوگئی اور تمام ملک میں وہ حامی وقت مشہور ہوگیا، حالاں کہ چھپ چھپ کر وہ خود فلسفہ کے مطالعہ میں مشغول رہتا تھا[4] ان ذرائع سے جب اس نے فقہا کی رضامندی حاصل کر لی تو اب اس کو عیسائیوں سے جہاد کرنے کی فکر دامن گیر ہوئی، قسمت اس کے ساتھ تھی، اتفاق سے ہر میدان وہ جیت لا اور اس کے صلہ میں قوم نے اس کو

---

[1] ابن خلدون جلد چہارم ۱۴۷ و ۱۴۸ [2] ڈوزی تاریخ اسپین باب ششم ولین پول ص ۱۶۲

[3] ابن خلدون جلد چہارم ص ۱۴۶ [4] نفح الطیب جلد اول ص ۱۰۳

منصور کا خطاب عطا کیا۔

اب دربار فقہا کے ہاتھوں میں تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار میں فلسفہ دانوں کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طب و فلسفہ سے فراغت کر کے اندلس واپس آتا، حکم اس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیتا، حکم کے دربار میں جو مشہور فلسفہ داں بارسوخ تھے، ان میں احمد بن حکم حفصون، اور ابوبکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے لیکن حکم کے بعد عوام کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکال دیا، چنانچہ اسی زمانہ میں مشہور فلسفی عبدالرحمٰن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق میں پناہ حاصل کی۔

حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتوں سے محروم رہا اور منصور نے تو اس کو مٹانے کی بھی کوشش کی لیکن حکم کے زمانۂ حکومت میں شاہانہ فیاضیوں کے زیر سایہ رہ کر فلسفہ نے ملک میں جو ترقی حاصل کی تھی، اس کا ایک زریں پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیوں اور عیسائیوں کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علمائے یہود و نصاریٰ کو دربار میں جگہ دی اور ان کو اس رتبہ پر پہونچایا کہ وہ بیش قرار قیمتیں صرف کر کے علوم و فنون کی بہترین کتابیں مہیا کریں، چنانچہ حکم کے زمانہ تک اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں بغداد کے یہود کے محتاج تھے اور ضرورت کے وقت وہیں سے فتوے منگواتے تھے لیکن جب حکم نے حسداء بن اسحٰق کو جو ایک نامور یہودی عالم و طبیب تھا، دربار میں داخل کیا اور دولت سے مالا مال کر دیا تو اس نے زر کثیر صرف کر کے بغداد اور دیگر مشرقی ممالک سے مذہبی کتابیں منگوائیں اور اندلس میں ان کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود بغداد اور مشرقی ممالک کے یہودیوں سے بے نیاز ہو گئے [1]۔

حکم کی ان فیاضیوں اور شاہانہ عنایتوں سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی، یعنی مسلمان یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و معقولات کی تعلیم یکساں پھیل گئی، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث ان میں بے تعصبی

---

[1] طبقات الاطبا ص ۵۰۔

اور مذہبی رواداری کا بھی عام رواج ہو گیا اور ارض اندلس میں باہمی خوں ریزی کے واقعات جو اکثر پیش آیا کرتے تھے، یکسر موقوف ہو گئے، ہر فرقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام کی نظر سے دیکھنے کا سبق سیکھا اور ایک عام سویلزیشن اندلس میں پیدا ہو گیا، جس میں مسلمان یہود و نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے، کیوں کہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس میں مختلف الادیان قومیں آباد ہوتی ہیں، وہاں مذہب ایک عام برادری پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ ان ممالک میں اکثر مذہب ہی خوں ریزی کا باعث ہوتا ہے، پس ایسے مواقع پر خوں ریزی اور فساد کے روکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندوں کو ان کی اپنی دماغی ترقی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست میں فلسفیانہ اصول کا پابند بنا دیا جائے، اس وقت یقیناً تمام مختلف الادیان قوموں میں ایک خاص طرح کی ہم رنگی پیدا ہو جاتی ہے جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوتی ہے، یہی نتائج صالحہ تھے جو حکم کے اس طرز عمل سے اندلس میں پیدا ہو گئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا۔

اس کے علاوہ حکم کے اس طرز عمل سے دائرہ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہوا کہ یہودیوں اور عیسائیوں میں فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ مل گئی، کیوں کہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی، وہ صرف مسلمانوں تک محدود تھی، عیسائیوں اور یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب منصور نے فلسفہ کی تعلیم کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی، تو اس کا اثر یہود و نصاریٰ پر نہ پڑ سکا اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم میں مصروف رہے، کیوں کہ غیر مذہب والوں کو اسلامی حکومتوں میں ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اس لیے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پڑھتے پڑھاتے تھے، ان سے کوئی تعرض نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی فلاسفہ کا سلسلہ ملک میں لگاتار جاری رہا اور ایک مرتبہ ان میں فلسفہ کی اشاعت ہو جانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم ان میں بند نہیں ہوئی اور ان کے ذریعہ سے چپکے چپکے مسلمانوں میں بھی فلسفہ کی مشعل دھندلی دھندلی روشن رہی یہود اور عیسائیوں میں جو فلاسفہ اور اطبا پیدا ہوئے ان میں سے بعض تو خاص حکم کے درباری تھے، مثلاً حسدائے بن اسحٰق

اور بعض نے امرائے اندلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیے۔

اس سلسلہ میں منجم بن قوال یہودی جو سرقسطہ (ساراگوسا) کا باشندہ تھا، نہایت نامور طبیب و فلسفی تھا، علم منطق اور الٰہیات میں اس کو زیادہ دخل تھا، اسی طرح مروان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا ہے جو منطق اور فلسفہ میں دست گاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانوں کا بھی ماہر و ادیب تھا، اسحٰق بن قسطار ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق مجاہد عامری اور اس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار میں طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور فقہ یہود کا بھی ماہر تھا، ۴۴۸ھ میں انتقال کیا، ان کے علاوہ حسدائے بن یوسف بن حسدائے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد میں تھا، عربی زبان کا ماہر اور قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبیعات اس کے مخصوص فن تھے، موسیقی میں بھی دخل تھا، ۴۵۰ھ میں عین عنفوان شباب میں انتقال کیا۔ [1]

ان اطبا و فلاسفہ کے علاوہ میمونیوں کا خاندان بھی فلسفہ دانوں میں شہرت رکھتا ہے، اور ابن جبرول بھی اسپینی یہودیوں میں نامور فلسفی ہوا ہے، یہ دونوں سلسلے خاص خاص فلسفیانہ مذاہب کے موجد ہونے کے باعث چوں کہ یورپ میں بہت مشہور ہیں یہاں تک کہ مشہور یہودی مستشرق موسیو منک نے میمونیوں اور ابن جبرول کے فلسفہ پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہے، اس لیے ہم ان کا تذکرہ کتاب میں کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح و بسط سے کریں گے اور ان کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح و بسط سے بیان کریں گے۔

غرض حکم کی علمی قدر دانیوں اور فیاضیوں اہل ملک کے علمی شوق، اسپین کی قدرتی خوبیوں آب و ہوا کی موزونیت باشندوں کے اعتدال مزاج اور یہودی مسلمان اور عیسائی فرقوں کے باہمی علمی تعلقات اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اس خوبصورت ملک میں معقولات کی تعلیم کچھ اس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہوگئی تھی کہ اس کے برباد کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششیں کی جاتی تھیں، وہ ناکامی کی حد تک جا کر فنا ہو جاتی تھیں اور باشندوں کا شوق و انہماک ان علوم میں اتنا بڑھا ہوا تھا کہ منصور عامری کی کوششیں بھی اس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ

[1] طبقات الاطباص ۵۰ و ۵۱

سکیں، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک میں دماغی ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں، تو ان کے ساتھ باشندوں میں آزاد خیالی بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے، کیوں کہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات اپنے افکار اور اپنے عواطف و جذبات میں موجودہ پست حالت سے ترقی کر کے اعلا خیالات افکار تک رسائی حاصل کرے اور یہ بدون اس کے ناممکن ہے کہ پست دماغی جس قدر جلد ممکن ہو مٹ جائے لیکن جب ایک بار باشندوں کی دماغی ترقی ان کو اعلا ادراکات اور افکار تک پہنچا دیتی ہے تو پھر اس کے بعد آزاد خیالی کی اس لہر کو دنیا کی کوئی طاقت روک نہیں سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششیں کی جاتی ہیں، وہ اس اندرونی دماغی طاقت سے ٹکرا کر فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ اندلس میں بھی یہی ہوا کہ ناعاقبت اندیش بادشاہوں اور متعصب ملاؤں نے ہر چند فلسفہ کو مٹانا چاہا لیکن ان کوششوں کے علی الرغم فلسفہ باشندوں کی دماغی ترقی کے لیے برابر غذا فراہم کرتا رہا اور اس کی اندرونی طاقت میں کبھی ضعف نہیں پیدا ہوا۔

چنانچہ مورخ ابن سعید نے جو ۱۰۶۸ء میں زندہ موجود تھا، اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں باوجودیکہ بعض متعصب امرا فلسفہ کے مٹانے کے درپے ہیں، فلسفہ کی تعلیم باشندوں میں عام طور پر جاری ہے اور بعض غدر امرا اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہیں۔

غرض جاہل منصور عامری کی کوششیں گو حکم کے بے نظیر کتب خانہ کے برباد کرنے میں کامیاب ہو گئیں لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزاد خیالی کو ان سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا اور زمانہ مابعد میں بھی یگانہ روزگار فلاسفہ اندلس میں پیدا ہوتے رہے، جن میں موسیٰ بن میمون، ابن جبرول، ابن باجہ، ابن الطفیل، ابن رشد اور خاندان بنی زہر کے افراد بہت ممتاز ہیں اور گو ان ممتاز افراد کے دماغی فیوض اور ثمراتِ نظر اپنے ملک کے باشندوں کی بدقسمتی سے باد مخالف کی مقاومت کی تاب نہ لا سکے لیکن ان کے نتائج افکار نے یورپ کے دوسرے اجنبی ممالک میں اشاعت پذیر ہو کر وہاں کے باشندوں کی دماغی حالت میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا اور عقلیت (ریشنلزم) کے فوائد و برکات کو وقف عام کر کے انسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہیں کھول دیں۔

باب دوم

ابن رشد کے سوانح زندگی

۱۔ولادت وابتدائی حالات: ابن رشد کا خاندان ،ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد، اس کا عہدۂ قضا،اس کے بعض سیاسی اعمال،اس کی وفات ،ابن رشد کا باپ احمد بن رشد،ابن رشد،ابن رشد کا نام وکنیت ،اس کے سن ولادت میں مورخین کا اختلاف۔

۲۔ابن رشد کی تعلیم وتربیت اور سن رشد: اندلس کا نصاب تعلیم ، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم ،ادب کی تعلیم ،فقہ وحدیث کے اساتذہ،طب وفلسفہ کا ذوق اااور ابن باجہ کی شاگردی ،ابوہارون الترجالی ،ابن رشد کا سن رشد اور اس کی سوسائٹی ،خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال،محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات۔

۳۔عہدۂ قضا اور دربار کے تعلقات: ابن رشد کا فضل و کمال اور شہرت، موحدین کا دور حکومت ،عبدالمؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی عبدالمؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق ،یوسف بن عبدالمؤمن کا عہد حکومت ،اس کے عہد حکومت میں فلسفہ کی سرپرستی ابن رشد کی نسبت ابن الطفیل کا مادحانہ اظہار خیال ،یوسف بن عبدالمؤمن کے دربار تک ابن الطفیل کی وساطت سے ابن رشد کی رسائی ،ابن رشد کی دنیوی ترقی اور اشبیلیہ کی قضاءت ،ابن رشد کا

سلسلۂ ایاب وذہاب اور کثرت اشغال، بعد کے واقعات قرطبہ کی قضاۃ اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت اور اس کا علم وفضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث و مباحثہ اور بے تکلفی کا حال، واقعۂ ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز۔

۴۔ابن رشد کی تباہی کے اسباب: ابن رشد کی تباہی کے اسباب میں مورخین کا اختلاف، انصاری کی پہلی روایت، انصاری کی دوسری روایت، انصاری کی تیسری روایت، قاضی ابومروان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے، اسباب تباہی کے متعلق، اسباب تباہی کی اصلی تحقیق، عام مسلمانوں میں فلسفہ کے اشاعت پذیر نہ ہونے کی وجہ، چھٹی صدی ہجری کے مسلمانوں میں فلسفہ سے نفرت کا حال، بغداد میں خلیفہ مستنجد کے زمانہ میں فلسفہ کی کتابیں کیوں کر جلائی گئیں، عبدالسلام بغدادی کی کتابوں کے جلائے جانے کا واقعہ، یوسف سبتی کی عینی شہادت، اندلس میں فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ میں ابن رشد کے انہماک کی کیفیت ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت۔

۵۔تباہی کے واقعات: میدان ارک سے منصور کی واپسی اور دوسرے جہاد کی تیاری، طلیطلہ کے میدانِ جنگ سے منصور کی واپسی، اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور ابن رشد کے متعلق حاسدوں کی کارروائیاں، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، دربار کے واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلاوطنی، منصور کا فرمان، منصور کے حکم سے ملک میں فلسفیانہ کتابوں کی بربادی کے واقعات اور ان کی تفصیل، اس خدمت پر ابوبکر بن زہر کی ماموری، ابن زہر کی دیانتداری کا حال اور اس پر منصور کے اعتماد کا سبب، ابن زہر کے خلاف شورش کرنے والوں کے ساتھ منصور کا برتاؤ، عتاب شاہی میں ابن رشد کے دوسرے ساتھیوں کا ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شعرا کی مسرت آمیز نظمیں، تباہی کے زمانہ میں ابن رشد کی ذلت، اس کی جلاوطنی اور قید کی سختیوں کا حال۔

۶۔ابن رشد کی رہائی اور وفات: عیسائیوں سے مصالحت کر کے مراکو کے جانب منصور کی واپسی، بعض امرائے دربار کی سفارش سے ابن رشد کی عفو تقصیر، اس کے عہدوں کی بحالی، اس کے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی

وفات، سن وفات کے متعلق، مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات محی الدین بن عربی کی عینی شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستوں کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت اور عبدالواحد کی عینی شہادت، ابن رشد کی اولادیں، احمد بن رشد، عبداللہ بن رشد۔

(۱) ابن رشد کی ولادت وابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے جس عرب خاندان میں پیدا ہوا وہ نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا اور اپنے علم وفضل کے لیے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اس خاندان میں قضاۃ وعلم وفضل دونوں ساتھ ساتھ چلے آتے تھے اور اس طرح حکومت میں بھی اس خاندان کے افراد معزز عہدوں پر ممتاز ہوتے تھے۔

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت میں تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخوں سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہیں چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش میں جب شاہی عتاب نازل ہوا ہے تو دشمنوں نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کا پتہ نہیں، اور جتنے عرب قبیلے اندلس میں آباد ہیں، ان میں سے کسی سے ابن رشد کا سلسلہ نسب نہیں ملتا، اس لیے وہ یقینی طور پر یہودی نومسلموں کے خاندان سے ہے اور اسی مناسبت کی بنا پر لوسینیا میں جو یہودیوں کی بستی تھی، جلاوطن کیا گیا تھا لیکن درحقیقت یہ دشمنوں کی کارستانیاں تھیں جو اس ذریعہ سے اس کی خاندانی شہرت کو مٹانا چاہتے تھے۔[۱]

اندلس میں عرب خاندان بکثرت آ کر آباد ہو گئے تھے، یہاں عرب کے ہر ایک قبیلہ کے افراد بآسانی دستیاب ہو سکتے تھے، حمیری، مضری، حضرموتی، ہمدانی، قریش، غسانی، تابعی،

[۱] زمانہ حال کے مؤرخین میں مشہور فرنچ مستشرق ایم ڈوزی کا بھی یہ خیال ہے کہ ابن رشد کسی یہودی نومسلم خاندان سے تھا، وہ کہتا ہے کہ (۱) اسپین میں تمام فلاسفہ اور اطبا یہودی یا عیسائی خاندان سے تھے، اس کے علاوہ (۲) کوئی مورخ ابن رشد کے خاندان کا حال نہیں بتاتا، حالاں کہ ایک خالص عرب کا خاندان چھپا نہیں رہ سکتا ہے ان دو وجہوں کی بنا پر ڈوزی ابن رشد کے خالص عربی النسل ہونے پر حرف زنی کرتا ہے۔ (باقی ص ۴۱ پر)

اوس وخزرج، بنی ثعلب، بنی لخم، بنو جذام، غرض تمام قدیم عرب قبیلے یہاں آکر بس گئے تھے اوران لوگوں نے ایک ایک صوبہ اور ایک ایک شہر اپنے لیے الگ مخصوص کرلیا تھا، چنانچہ اوس و خزرج اور انصار کے قبیلہ کے لوگ زیادہ تر صوبۂ غرناطہ میں آباد تھے اور بنوایاد اشبیلیہ میں، اسی طرح ہر ہر قبیلہ کے لیے پورا پورا صوبہ یا ایک ایک شہر خاص ہوگیا تھا لیکن ان تمام قبیلوں میں ہمیشہ فسادات برپا رہتے تھے، مضری وحمیری قبائل کی باہمی عداوتیں اکثر ظہور پذیر ہوا کرتی تھیں، اس کے علاوہ بربرون اور عرب قبیلوں میں باہم صفائی نہ تھی، اس بنا پر منصور بن ابی عامر، جو ہشام ثانی کا حاجب ووزیر تھا، جب ہشام کو بے دخل کرکے سریر آرائے خلافت ہوا تو اس نے ان خوں ریزیوں کے روکنے کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اس قدیم طرز عمل کی کہ وہ ناموں میں اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور ظاہر کرتے تھے اور قبائل وافخاذ وبطون کی صورت میں دیگر اہل عرب کی طرح ان میں بھی فرقہ بندی گویا رائج تھی، بالکل بند کردیا اور قبیلوں کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کردی، یہاں تک کہ فوجوں کی ترتیب میں بھی اس نے اپنے اصول کی اس قدر پابندی کی کہ قبیلہ وار کمپنیوں کے بجائے مشترک قبیلوں کی کمپنیاں قایم کیں، چنانچہ اس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلوں کے باہمی فسادات کے واقعات اندلس میں یک سر بند ہوگئے، اور اس کے بعد سے قبیلوں کے انتساب کا دستور بھی ترک کردیا گیا[1]۔

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰) لیکن حقیقت میں یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، اسپین میں فلسفہ اور طب محض یہودیوں عیسائیوں کے ساتھ خاص نہ تھے، ابوبکر بن زہر مشہور طبیب قبیلہ بنی ایاد سے تھا، ابن الطفیل ابن رشد کا مشہور استاد قبیلہ قیس میں پیدا ہوا تھا، مشہور ابن باجہ قبیلہ بنی تجیب سے تھا، اس کے علاوہ طب وفلسفہ سے خاندان میں سب سے پہلے ابن رشد ہی نے تعلق پیدا کیا تھا، اس سے پہلے اس کے خاندان میں کوئی بھی فلسفی اور طبیب نہ تھا، رینان کہتا ہے کہ فقہ اور قضاءت سے ابن رشد کے خاندان کا قدیمی تعلق رہا ہے، یہ دونوں تعلق اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ ابن رشد کسی پرانے عرب خاندان سے تھا لیکن یہ بھی بے اصل بات ہے، امام ابوحنیفہؒ جو فقہ کے ایک رکن ہیں، نومسلم خاندان سے تھے، باوجود اس کے فقہ میں اس قدر کمال پیدا کیا تھا کہ فقہ میں ایک مذہب کے بانی ہوئے اور ابومنصور ان کو عہدۂ قضا بھی دیتا تھا لیکن انہوں نے خود اس کو نامنظور کیا۔

[1] مقری جلد اول، صفحہ ۱۱۳۔

اس بنا پر زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کیخاندان کا حال منصور بن ابی عامر کے اس جدید طرز عمل کے بعد پردۂ خفا میں چھپ گیا، کیوں کہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی ابتداء ہوئی ہے، اس سے بہت پیش تر ملک سے قبیلہ وار انتساب کا دستور بالکل اٹھ چکا تھا، بلکہ منصور ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس میں یہ دستور عام طور پر رواج پذیر ہوگیا تھا کہ خاندان میں جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اسی کے جانب اس خاندان کے تمام افراد کے ناموں کا انتساب کر دیا جاتا، چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہے اور اسی نام سے اسے شہرت ہے۔

بہر حال ابن رشد کے خاندان میں سب سے پہلے اس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابوولید تھی، مالکیہ مذہب کا امام تھا، یہ ۴۵۰ھ مطابق ۱۰۵۸ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زرق سے حاصل کیا اور حدیث کی سماعت جیانی، ابوعبداللہ بن فرج، ابومروان بن سراج اور ابن ابی العافیہ وغیرہ سے کی، قاضی عیاض مالکی محمد بن رشد کے تلامذہ سے ہیں، فقہ میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا تھا، کہ ۵۱۱ھ میں قرطبہ کا قاضی القضاۃ اور قرطبہ کی جامع مسجد کا امام مقرر ہوا لیکن ۵۱۵ھ میں عوام الناس کی سرکشی کے دوران میں مستعفی ہوکر خانہ نشین ہوگیا، سارے اندلس میں مالکیوں کی امامت کا درجہ اسے فقہ میں حاصل تھا، دور سے لوگ اس کے پاس فقہی مسائل کے حل کرنے کی غرض سے آتے تھے [۱] ابن دران نے جو قرطبہ کی جامع مسجد کا امام تھا، اس کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں تھا اور اب پیرس کے شاہی کتب خانہ میں ہے، اس کو تمام علوم شرعیہ میں گو خاص دخل تھا لیکن اصول وفروع فقہ اور علم فرائض میں اپنے وقت کا امام تھا، فنون روایت سے زیادہ درایت اس پر غالب تھی، چنانچہ رینان اس کے مجموعہ فتاویٰ کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کے پوتے ابن رشد کے خیالات کی تخم ریزی کے آثار اس کے مجموعۂ فتاویٰ میں صاف طور پر نمایاں ہیں۔

شاہی دربار میں بھی اس کو بڑا تقرب حاصل تھا اور اکثر وہ ملکی معاملات میں دخیل

[۱] الدیباج المذہب فی طبقات علماء المذہب صفحہ ۲۷۸، ۲۷۹

ہوتا تھا، چنانچہ ایک خانہ جنگی کے دوران میں سرکش رؤسا نے پیام مصالحت لے کر اس کو اپنے معتمد علیہ کی حیثیت سے سلطان مراکش کے پاس بھیجا اور وہ اپنے مشن میں کامیاب ہو کر وطن واپس آیا[۱] اس زمانہ میں مسلمانوں کا حریف مقابل کیسٹیل کا بادشاہ الفانسو تھا، جو اکثر اندلس کی اسلامی ریاستوں پر حملہ آور ہوا کرتا تھا، ان اسلامی ریاستوں میں جو عیسائی آباد تھے وہ بھی اس کی اعانت کرتے تھے اس لیے وہ اکثر اپنے حملوں میں کامیاب ہوتا تھا، محمد بن رشد نے حالت کی نزاکت کا خیال کر کے خاص اس غرض سے ۳۱ مارچ ۱۱۲۶ء میں مراکش کا سفر کیا، اور سلطان مراکش سے درخواست کی کہ عیسائیوں کو اندلس سے جلاوطن کر کے افریقہ میں آباد کرایا جائے، سلطان نے اس صلاح کو نہایت پسند کیا اور اس کے حکم سے ہزاروں عیسائی اندلس سے نکل کر طرابلس الغرب اور بربری شہروں میں جا کر آباد ہوئے[۲]۔

محمد بن رشد نے ۱۱ ذی قعدہ شب یکشنبہ کو ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں قرطبہ میں انتقال کیا اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرۂ عباس میں دفن کیا گیا، اس کے بیٹے قاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی، جنازہ پر لوگوں کا بڑا مجمع تھا[۳]۔

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۱۰۹۴ء میں پیدا ہوا تھا، اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی جگہ حاصل کی، یعنی قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، ۱۱۶۸ء میں وفات پائی اور اپنی یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قوموں میں ارسطو کا نام دوبارہ زندہ ہو گیا۔

ابن رشد کا نام محمد، کنیت ابو ولید اور لقب حفید ہے، سلسلۂ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد، اس سے آگے پتہ نہیں چلتا، ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں اپنے دادا کی وفات سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا، اس کے سن ولادت میں اختلاف ہے، بعض مؤرخین ۵۲۰ھ میں ولادت کے قائل ہیں، یہ ابن الابار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبدالواحد مراکشی کی روایت یہ ہے کہ جب ۵۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ء میں اس کی وفات ہوئی ہے تو اس وقت یہ حساب سنہ قمری وہ پورے ۸۰ برس کا تھا، اس حساب سے اس کا سال ولادت ۵۱۴ھ مطابق ۱۱۲۰ء ہوتا ہے۔

[۱] مشاہیر عرب لیون افریقی ص ۲۸۲ ۔ [۲] ڈوزی "تاریخ آداب و علوم اندلس" جلد اول ص ۳۵۷ و کانڈی تاریخ اسپین جلد ۲ ۔ [۳] الدیباج المذہب ص ۲۷۹۔

(۲)

ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد

ابن رشد چوں کہ اندلس کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا تھا جو پشتہا پشت سے علوم و فنون کا مالک چلا آتا تھا، اس لیے خود اس کی تعلیم و تربیت میں بے انتہا اہتمام کیا گیا، اس کے باپ اور دادا دونوں صاحب درس تھے اور دور دور سے لوگ اس خاندان کے افراد کے پاس تحصیل علم کی غرض سے آتے تھے۔

ان دنوں اندلس کا طرز تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے اور اس کے بعد اس کو صرف و نحو، معانی و بیان، ادب و انشا کی طرف لگا دیتے تھے اور اسی عرصہ میں مؤطا بھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس میں مالکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر مؤطا کو قبول عام حاصل تھا اور بچوں کو ابتداء میں مؤطا پڑھا دینا حصول تبرکات کے لیے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنون ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی اور اس کے بعد طالب علم جس فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور فقیہہ ابو بکر بن عربی نے اس طرز تعلیم میں یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالب علم کو علوم ادبیہ کا درس دیتے تھے اور اس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی و حساب کا درس ان کے ہاں ہوتا تھا، اس کے بعد آخر میں قرآن حفظ کراتے تھے اور یہاں پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، لیکن اس طرز کو اندلس میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی اور اخیر وقت تک اندلس کے نصاب میں کوئی اصلاح نہ ہو سکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصاب تعلیم کی بے حد شکایت کی ہے [۱]۔

بہر حال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اس نے ملک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور مؤطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اس سے فراغت پانے کے بعد عربیت اور فنون ادب کی جانب توجہ کی جو اس زمانہ میں اندلس کے نصاب تعلیم کے لازمی جزو تھے، چنانچہ اس نے اس میں اتنا کمال پیدا کیا کہ بچپنے میں شعر گوئی

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۷۴۔

کرنے لگا، لیون افریقی کا بیان ہے کہ اس نے بچپنے کے ان اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی پند و نصائح پر مشتمل تھے، بعد کو جلا دیا تھا، لیون نے اپنی کتاب میں نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے خیالات و افکار میں بہ تقاضائے سن ترقی ہوئی، ورنہ اس کے بچپنے کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز ہیں [1] ابن الابار کا بیان ہے کہ متنبی اور حبیب کے دیوان اس کو برزبان یاد تھے اور اکثر صحبتوں میں ان کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر برجستہ پڑھتا تھا، [2] اسلامی شعرا کے علاوہ جاہلی شعرا کے کلام پر بھی اس کو خاصا عبور تھا، چنانچہ اس کی کتاب الشعر میں عنترہ، امراؤ القیس، اعشی، ابو تمام نابغہ، متنبی اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جابہ جا بکثرت ملتے ہیں۔ [3]

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلا تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اس زمانہ میں علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جزو خیال کیے جاتے تھے اور اطبا و فلاسفہ تک یہ علوم ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطبا و فلاسفہ کے حالات میں ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ محدث و فقیہ بھی تھے، ابو بکر بن زہر کو جو اندلس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ میں کمال حاصل تھا، اس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم تھے، اس کے باپ دادا قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اس تقریب سے پہلے اس نے فقہ و حدیث کی جانب رخ کیا اور اپنے وقت کے اجلۂ محدثین مثلاً حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابو مروان بن میسرہ، ابو بکر بن سمحون، ابو جعفر بن عبدالعزیز، ابو عبداللہ ماذری سے حدیث کی اور حافظ ابو محمد بن رزق سے فقہ کی تحصیل کی۔ [4]

اپنے ان خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک بن فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رواج ہو چکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود لوگ یہ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپنے ہی میں طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اس کی خدمت میں آکر تحصیل علم کرتا رہا، [5] لیکن ابن باجہ کا

---

[1] "ابن رشد" رینان ص ۲۹۔ [2] الدیباج المذہب ص ۲۸۵۔ [3] "ابن رشد" رینان ص ۲۹۔ [4] الدیباج المذہب ص ۲۸۴۔ [5] طبقات الاطبا، ذکر ابن باجہ ص ۶۳۔

۵۳۳ھ مطابق ۱۱۳۸ء میں عین عام عالم شباب میں انتقال ہوگیا، ابن رشد ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں پیدا ہوا تھا، اس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ برس کی تھی، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر کم سنی میں اس نے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی۔

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابوبکر بن جزیول اور ابوجعفر بن ہارون الرجالی کی خدمت میں آکر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابوجعفر بن ہارون اس زمانہ میں ان علوم کا امام تھا، ترجالہ یا ٹرگزیلو کا رہنے والا تھا لیکن اشبیلیہ میں ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا اور وہاں کے اعیان میں گنا جاتا تھا، مشہور فقیہ و محدث ابوبکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا، ارسطو اور دیگر حکمائے متقدمین کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجوں کے باعث تمام ملک میں اس کی شہرت تھی، چنانچہ اپنی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبدالمومن کے دربار میں ملازم تھا، آخر میں خانہ نشین ہوگیا تھا، اشبیلیہ میں وفات پائی [1]

غرض اپنے زمانے کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اس وقت وہ بے شمار علوم میں کمال پیدا کر چکا تھا، فقہ و حدیث میں اس کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ اس کا سوانح نگار ابن الابار کہتا ہے کہ فقہ و خلافیات و حدیث میں اس وقت ملک میں اس کا کوئی مثل نہ تھا اور طب و فلسفہ میں تو اس کی ہمسری کا کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا تھا، کیوں کہ ابن باجہ اور ابوجعفر الترجالی جیسے ائمہ فن اس کے استاد اور ابن طفیل جیسا یگانۂ روزگار فلسفی اس کا مربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے نکل کر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی میں اپنی جگہ فوراً پیدا کر لی اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نکھری ستھری مجلس ادب میں وہ داخل ہوگیا، ابن الطفیل اور ابن باجہ کے علاوہ بنی زہر جو ان دنوں علم و فضل اور جاہ و دولت کے مالک تھے، ان سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اس وقت خاندان ابن زہر میں دو شخص ابو مروان بن زہر اور ابوبکر بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اس خاندان کا

---

[1] طبقات الاطباء ذکر ابوجعفر بن ہارون الترجالی ص ۷۵۔

مورث اعلی محمد بن مروان بن زہر ابادی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور نہایت مشہور محدث وفقیہ تھا، اس کے بیٹے ابومروان بن عبدالملک نے مشرق جا کر طب کی تحصیل کی اور وہاں سے واپس آکر ایک مدت تک قیروان اور مصر میں طبابت کرتا رہا، اس کے بعد دانیہ میں مجاہد عامری کے دربار کا رخ کیا لیکن دانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ میں چلا آیا اور آخر عمر تک یہیں رہا[1] ابومروان کے بعد سے طب اس خاندان کا موروثی فن ہو گیا اور اس خاندان نے اتنی مرجعت حاصل کی کہ اس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گے، چنانچہ اسی سلسلہ میں ابو مروان بن العلا بن زہر بھی پہلے ملثمین کے دربار میں داخل ہوا اور جب عبدالمؤمن سلسلۂ موحدین کے پہلے تاجدار نے اندلس کو فتح کر کے موحدین کی حکومت سے اس کا الحاق کر لیا تو یہ عبدالمؤمن کے دربار میں چلا گیا اور اس کی شہرت کے باعث عبدالمؤمن نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت میں کچھ ایسا رسوخ حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اس کے تمام افراد موحدین کے آخر عہد حکومت تک برابر اس خاندان سے وابستہ رہے۔

غرض ابن رشد نے تکمیل تعلیم کے بعد جب عملی زندگی میں قدم رکھا تو خاندان ابن زہر میں سب سے پہلے مروان بن زہر سے اس کی شناسائی ہوئی اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے طب میں اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابومروان سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جزیات فن کو ایک کتاب میں جمع کرے تا کہ یہ دو کتابیں مل کر فن کی تکمیل کریں اور دونوں دوستوں کا نام ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب الکلیات کے خاتمہ میں کہتا ہے:

> "میں نے اس کتاب میں فن طب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے اور ایک ایک عضو کے امراض کو الگ الگ نہیں بیان کیا ہے، اس کی اگرچہ کچھ ضرورت بھی نہیں ہے، کیوں کہ یہ باتیں امور کلیہ ہی سے مستنبط ہوتی ہیں لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے فرصت ہوئی تو میں اس کے متعلق بھی کچھ لکھنے کی کوشش کروں گا، بالفعل

[1] طبقات الاطباء ص ۶۴۔

ابو مروان زہر کی کتاب التفسیر اس کے لیے بہت کافی ہے، جو میری فرمائش سے ابو مروان نے تصنیف کی ہے''۔ ۱

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مروان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس میں معالجات وعلامات کو مخلوط کر دیا، ابو مروان کا بیٹا ابوبکر بن زہر بھی باپ ہی کی طرح طبیب تھا، اس کے علاوہ فقیہہ ومحدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبدالمومن کے دربار میں ملازم رہا، لیکن باپ کی وفات کے بعد عبدالمومن کے دربار میں مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا اور اس وقت سے یہ برابر اس عہدہ پر متمکن رہا، یہاں تک کہ ۵۹۶ھ میں محمد الناصر کے عہد حکومت میں وفات پائی، ہم پیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے۔

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور فقیہ صوفی گذرے ہیں، ان سے بھی ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہیں اور اسی سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود اس کے جنازہ میں شریک تھے اور اس کے دفن ہونے کے بعد انہوں نے مراکش سے مصر کا رخ کیا ہے، محی الدین بن عربی نے دمشق میں آکر انتقال کیا ہے اور یہیں مدفون ہیں، ابن رشد جب قرطبہ کا قاضی تھا تو اس نے ایک بار ان سے یہ درخواست کی کہ میں آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہوں لیکن انہوں نے کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا۔ ۲

غرض جن بزرگوں اور جن ائمہ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی ان کے فیوض صحبت سے متمتع ہو کر علوم وفنون میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ میں امام شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی میں اس نے معزز درجہ حاصل کر لیا۔

---

۱ طبقات الاطبا ص ۷۶ ۲ ''ابن رشد'' رینان ص ۹

(۴)

عہدۂ قضا اور دربار کے تعلقات

لیکن اس کے علمی کمالات یہیں پر رکنے والے نہ تھے، بلکہ دنیا میں اس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ علمی دماغ لے کر آیا تھا اور علمی خدمت کرنا چاہتا تھا لیکن اس کے لیے فراغت کی ضرورت تھی، اس کے باپ دادا ملثمین کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لیے بھی ملثمین کے دربار کے علاوہ کوئی اور سہارا نہ تھا، مگر ملثمین کا ستارہ اس وقت اوج سے اتر چکا تھا، اور سارے ملک میں بدامنی پھیلی ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا اور ملثمین کے دربار میں فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل نومسلم بربری تھے، جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے اٹھ کر دنیا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے لوگ بھی ان سے خوش نہ تھے، محض عیسائیوں کے خوف نے اہل اندلس کو ان کے دامن عافیت میں پناہ لینے پر مجبور کیا تھا، ان اسباب کی بنا پر اندلس میں اس وقت طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی، ملک جس انقلاب کے لیے آمادہ تھا، اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا، ملک کے فلاسفہ جو ملثمین سے زیادہ نالاں تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تخم ریزی کر رہے تھے۔

مراکش میں موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل میں ایک تحریک تھی، جس کا بانی محمد بن تومرت مصمودی تھا، یہ مشہور بربری قبیلہ مصمودہ میں پیدا ہوا تھا، خود اپنے تئیں حضرت علیؓ کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آ کر اجلۂ فقہا مثلاً امام غزالی اور طرطوشی وغیرہ سے علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دین دار تھا، امام غزالی کی صحبت میں کئی برس تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانوں خاص کر اہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی نے محمد بن تومرت کو مستعد پا کر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جا کر وہ مسلمانوں کی طاقت کو ایک مرکز پر مجتمع کرے، اور احیائے شریعت کا فرض انجام دے، [1] چنانچہ امام کا اشارہ پا کر اس نے مغرب کا رخ کیا اور مصر و ٹیونس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت میں تقشف بہت زیادہ تھا، ذرا سے خلاف شرع فعل کو دیکھ کر قابو سے باہر ہو جاتا تھا اور مجنونانہ حرکتیں کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش میں ان عادتوں کی بنا پر جب اس کی شہرت ہوئی، تو علی

[1] ابن خلدون جلد پنجم ص ۲۲۶

بن تاشفین نے جو ملثمین کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد کی اور فقہا و علما کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیے مدعو کیا، مناظرہ میں علما کو شکست ہوئی اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا معتقد ہوگیا، یہ دیکھ کر اہل دربار اس کے دشمن ہوگئے اور محمد بن تومرت نے بھاگ کر اندرون ملک میں بربری قبائل کے دامن عافیت میں پناہ حاصل کی، یہاں اب اس نے اطمینان سے بیٹھ کر اپنی تحریک کو پھیلانا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ میں عبدالمومن سے جو موحدین کا پہلا بادشاہ ہوا ہے، اس کی ملاقات ہوئی، وہ اس کا نہایت معتقد اور دست و بازو بن گیا۔[۱]

امام غزالی کی فیض صحبت سے محمد بن تومرت فاضل اجل بن گیا تھا، عقائد وغیرہ میں زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشعری مذہب اختیار کرلیا اور اشاعرہ کی تائید میں اس نے کتابیں لکھیں جن میں اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، متشابہات میں تاویل کو مستحسن سمجھتا تھا لیکن امامت کے بارہ میں اس کا میلان شیعوں کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیے عصمت کی شرط کا قائل تھا، اس کی کتابیں مرشدۃ، امامیہ اور عقیدۂ ابن تومرت بہت مشہور ہیں۔

محمد بن تومرت کے بعد عبدالمومن اس کا جانشین ہوا، یہ گو ایک کمہار کے گھر میں پیدا ہوا تھا لیکن ابن تومرت کی صحبت میں رہ کر فاضل اجل بن گیا تھا، ابن تومرت کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی ۵۴۲ھ میں مراکش پر قبضہ کر کے ملثمین کی حکومت کا خاتمہ کردیا،[۲] ملثمین کے برباد ہوتے ہی اندلس میں ان کے خلاف بغاوت کا جو زہریلا مادہ مدتوں سے پک رہا تھا وہ ابل پڑا، اعیان ملک نے جمع ہوکر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوکی سے محفوظ رکھنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ عبدالمومن کو جو خود فاضل اجل اور پابند شریعت ہے، اندلس میں مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی ابوبکر بن عربی منتخب ہوئے، اس وفد نے عبدالمومن کے دربار میں حاضر ہوکر اعیان اندلس کا پیام اس کو سنایا اور اکثر ارکان وفد نے اس کے ہاتھ پر بیعت کرلی، عبدالمومن اس وفد سے نہایت تعظیم و تکریم سے پیش آیا اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت و انعامات تقسیم کیے،[۳] چنانچہ عبدالمومن نے اس کے بعد اندلس پر حملہ کر کے تھوڑی مدت کے اندر اپنی مملکت سے اس کا الحاق کرلیا۔

---

[۱] ابن خلکان جلد دوم ص ۵۳ [۲] ایضاً ص ۴۴۰ [۳] ابن خلدون ص ۲۳۴

عبدالمؤمن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن تومرت کے فیض صحبت سے جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل وکمال اور زیادہ ترقی کر گیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہ میں مالکی اور عقائد میں حنبلی تھا، عبدالمؤمن نے جب اندلس فتح کیا تو چوں کہ بانی حکومت اشعری تھا، سلطنت کا مذہب بھی اشعری قرار دیا گیا، محمد بن تومرت نے جن اشعری اساتذہ سے فیض صحبت پایا تھا، وہ معقولات کے امام تھے اور خود ابن تومرت پر بھی معقولات کا رنگ غالب تھا، اس نے اپنی کتابوں میں عقلی دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اس بنا پر موحدین کو ملثمین کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ عبدالمؤمن نے سریر آرائے حکومت ہو کر علوم وفنون خاص کر فلسفہ پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی، حکم مستنصر کے بعد یہ پہلا موقع تھا، کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا پا کر ملک میں اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک میں جو نامور فلاسفہ موجود تھے، ان میں ابومروان بن زہر اور ابن الطفیل کی خاص طور پر شہرت تھی، عبدالمؤمن نے ان دونوں کو اپنے دربار میں معزز عہدے عنایت کیے۔

اس سلسلہ میں عبدالمؤمن کو مدارس کے قایم کرنے کا بے حد شوق تھا، اس سے پہلے اندلس میں مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہیں کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی میں درس ہوتا تھا، لیکن عبدالمؤمن اپنی روشن خیالی کے باعث اس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اشاعت تعلیم کی جانب سے اب تک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قایم کرنے سے وہ رفع ہو جائے گی اور حکومت کو خود بہ خود نشر تعلیم کا خیال پیدا ہو جائے گا لیکن اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے چند مشیروں کی ضرورت تھی جو خود بھی فاضل اجل اور فن تعلیم کے ماہر ہوں، ابن رشد کی شہرت ہو چکی تھی، عبدالمؤمن کی نظر سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا، چنانچہ ۵۴۸ھ مطابق ۱۱۵۳ء میں عبدالمؤمن نے اسے مراکش طلب کیا، اس وقت ابن رشد علم ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات میں مشغول تھا اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رخ کیا اور وہاں بھی یہ سلسلۂ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اس کے واقعہ کو ارسطو کی ایک کتاب کی شرح میں ذکر کیا ہے۔[1]

[1] کانڈی تاریخ اسپین جلد ۳

عبدالمؤمن نے ۵۵۸ھ میں قضا کی اور اس کا بیٹا محمد تخت سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور نالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۴۸ دن حکومت کر کے معزول ہو گیا اور اس کے چھوٹے بھائی یوسف بن عبدالمؤمن کو لوگوں نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا، عبدالمؤمن نے اس کی تربیت میں تیغ و قلم دونوں کا اہتمام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن میں یکتائے زمانہ تھے، ان کو اس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونوں میدانوں میں اپنے حریفوں سے آگے نظر آتا تھا، اس زمانہ میں عیسائیوں نے مسلمانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر اندلس کے اکثر اضلاع مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زور و بازو سے اکثر اضلاع واپس لے لیے اور عیسائیوں کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا، علوم عربیہ میں اس کا کوئی ہمسر نہ تھا، صحیح بخاری زبانی یاد تھی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ میں بھی اچھی مہارت رکھتا تھا، ان علوم سے فارغ ہو کر اس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب میں بھی کمال حاصل تھا اور فلسفہ کا اس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق میں وہ اندلس کا دوسرا الحکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابیں بھی بے حد جمع کی تھیں، اکثر اپنے وقت کے اجلۂ فلاسفہ مثلاً ابن الطفیل وغیرہ سے مجالست رہتی تھی، ابن الطفیل اس کے محکمہ علمی کا افسر تھا اور اس کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علما و فلاسفہ طلب کیے جائیں اور ان کو علمی خدمتیں دی جائیں، چنانچہ ابن الطفیل نے جو ائمۂ فن جمع کیے ان میں ابن رشد بھی تھا۔ [1]

ابن رشد اور ابن الطفیل میں گہرے تعلقات تھے، ابن الطفیل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ علمی کارنامہ ظہور میں آیا تھا، جس کے باعث تین صدیوں تک ابن رشد لاطینی علمی حلقوں میں ایک خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اس کے علاوہ ابن الطفیل اور ابن رشد دونوں ابن باجہ کے شاگرد اور اس کے مقلد تھے اور ابن رشد تو خود ابن الطفیل کا بھی شاگرد تھا، ابن الطفیل کو ابن رشد کی ذات سے بڑی بڑی امیدیں تھیں، اکثر ابن الطفیل ابن رشد کا جہاں ذکر کرتا ہے، نہایت مادحانہ الفاظ میں کرتا ہے، چنانچہ اپنے مشہور رسالہ حی بن یقظان میں

[1] ابن خلکان جلد دوم ص ۵۵۵ و ۵۵۷

ابن باجہ کے تصانیف کے تذکرہ کے بعد نہایت مبہم طور پر بڑی امیدوں کے ساتھ ابن رشد کا تذکرہ حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے :

واما من جاء بعدهم من	"ابن باجہ کے بعد جو فلاسفہ ہمارے معاصر ہیں
المعاصرين لنا فهم بعد في حدا	وہ ابھی دور تکون میں ہیں اور کمال کو نہیں
لتزايد والوقوف على غير كمال	پہونچے ہیں اور اس بنا پر ان کی اصلی قابلیت و
او ممن لم تصل الينا حقيقة[1]	استعداد کا اندازہ ابھی سے نہیں ہو سکتا"۔

یہ نہایت مبہم مادحانہ طریقہ اظہار خیال ہے جس کا اشارہ یقیناً ابن رشد کی جانب ہے جو ابن الطفیل کا خاص طور پر ہمدم و شریک اعمال تھا۔

چنانچہ اسی حسن ظن کی بنا پر جو ابن الطفیل ابن رشد کی نسبت رکھتا تھا، ابن الطفیل نے اس کو یوسف بن عبدالمومن کے دربار تک پہنچایا، ابن رشد جس کیفیت کے ساتھ دربار میں داخل ہوا ہے اس کا حال عبدالواحد مراکشی نے خود ابن رشد کی زبانی اس کے ایک شاگرد کی روایت سے حسب ذیل بیان کیا ہے:[2]

"جب میں دربار میں داخل ہوا تو ابن الطفیل بھی حاضر تھا، اس نے امیرالمومنین یوسف کے حضور میں مجھ کو پیش کیا اور میرے خاندانی اعزاز اور میری ذاتی لیاقت و اوصاف کو اس طرح آب و تاب سے بیان کرنے لگا جو میرے استحقاق سے زیادہ تھا اور جس سے میرے ساتھ اس کی مخلصانہ محبت و عنایت کا اظہار ہوتا تھا، یوسف میری طرف مخاطب ہوا، پہلے میرا نام و نسب پوچھا، پھر یک بیک مجھ سے یہ سوال کر بیٹھا کہ حکما افلاک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ یعنی ان کے نزدیک عالم قدیم ہے یا حادث؟ یہ سوال میں سن کر ڈر گیا اور چاہا کہ بہ لطائف الحیل اس سوال کو ٹال جاؤں، چنانچہ میں نے کہا کہ میں فلسفہ سے واقف نہیں، یوسف

---

[1] رسالہ حی بن یقظان ص ۷ [2] عبدالواحد مراکشی کی کتاب سب سے پہلے فرنچ مستشرق ایم ڈوزی نے لیڈن سے ۱۸۴۷ء میں چھاپ کر شایع کی تھی، میں نے اصل کتاب نہیں دیکھی، رینان نے اپنے تذکرہ میں اس کا ترجمہ نقل کیا ہے اور میں نے رینان سے لے لیا ہے۔

میری بدحواسی کو سمجھ گیا اور میری طرف سے پھر کر ابن الطفیل کی جانب متوجہ ہوا اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو افلاطون اور دیگر حکمائے متقدمین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہے، اس کو بہ تفصیل بیان کیا، پھر متکلمین اسلام نے حکما پر جو اعتراضات کیے ہیں، ایک ایک کر کے بیان کیے، یہ حالت دیکھ کر میرا خوف جاتا رہا لیکن مجھ کو سخت تعجب ہوا کہ علوم عقلیہ میں ایک بادشاہ یہ دست گاہ رکھتا ہے، جو طبقۂ علما میں بھی شاذ و نادر کسی کو حاصل ہوتی ہے، حالاں کہ علما اس قسم کے مشاغل میں ہر دم مصروف رہتے ہیں، تقریر سے فارغ ہو کر پھر میری جانب توجہ کی، اب میں نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و معلومات اس مسئلہ پر ظاہر کیے، جب میں دربار سے رخصت ہوا تو مجھے زر نقد، خلعت، سواری کا گھوڑا اور بیش قیمت گھڑی عنایت کی''۔[1]

یوسف کے دربار میں رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اس کی دنیوی ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف اس کی بے حد قدر و منزلت کرتا تھا، ۵۶۵ھ (۱۱۶۹ء) میں وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات اپنی تصانیف میں بقید سن ذکر کرتا ہے، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح میں اس نے ۱۱۳۸ء کے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے، جو تیرہ سال کی عمر میں اس کے سامنے گذرا تھا، ۵۶۵ء میں جب اشبیلیہ کی قضائیت پر وہ مامور ہوا تو قرطبہ چھوڑ کر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ میں اس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑتا تھا، اسی سال میں اس نے ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح ختم کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۵۶۵ھ میں بہ مقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر عذر خواہی کی ہے کہ اگر اس کتاب میں سہو و خطا ہو گئی ہو تو معافی کی امید ہے، کیوں کہ اولاً تو کار منصبی اور عہدۂ قضائیت کی مصروفیتوں سے فراغت نہیں ملتی، دوسرے کتب خانہ وطن میں ہے اور ضروری کتابیں تک ساتھ نہیں، اسی قسم کی عذر خواہی کتاب الطبیعۃ کی شرح میں بھی کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ رجب ۵۶۵ھ میں بہ مقام اشبیلیہ تمام ہوئی، اشبیلیہ سے دو سال بعد ۵۶۷ھ (۱۱۷۱ء) میں اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ میں یہیں اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا

[1] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۰ و ۱۱، اس واقعہ کو کیون افریقی اور پروفیسر منک نے بھی ذکر کیا ہے۔

شروع کیں، اس سے پہلے اس نے جو شرحیں لکھیں تھیں، وہ مختصر تھیں، اب مطول شروح کا سلسلہ شروع کیا جو تنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے بے نظیر ہیں۔[۱]

ابن رشد کو جتنا علمی شوق تھا اسی قدر وہ کثیر الاشغال بھی تھا اور ان گوناگوں مشاغل میں تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کاموں کے لیے سکون و دماغی اور فراغت خاطر کی ضرورت تھی، دوسرے جانب دربار کے تعلقات اور صیغۂ عدالت کی انسری کے باعث پریشان خیالی کے قیود میں مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے بکھیڑوں سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے لیکن اس کی نوبت نہیں آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کارِ منصبی سے بہت مجبور ہوں، مجھ کو اتنا وقت نہیں ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکونِ خاطر کے ساتھ انجام دے سکوں، مجسطی کا جو اس نے اختصار کیا ہے، اس میں لکھا ہے کہ میں نے صرف اہم مطالب لے لیے ہیں، میری حالت بالکل اس شخص کی سی ہے جس کے مکان میں چاروں طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیا کو باہر نکال نکال کر پھینک رہا ہو، اپنے کار منصبی کو انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج دار السلطنت مراکش میں ہوں، تو کل قرطبہ میں اور پرسوں پھر افریقہ میں، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ میں وقت گذر جاتا ہے اور اسی دوران میں سلسلہ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان خیالی کی حالت میں نامکمل اور ادھورا رہ جاتا ہے۔[۲]

۵۷۰ھ کے آغاز میں کتاب البیان اور کتاب الالٰہیات ساتھ ساتھ لکھنا شروع کی، اسی اثنا میں بیمار ہو گیا اور زیست کی امید نہیں رہی، اس خیال سے کتاب البیان کو چھوڑ کر کتاب الالٰہیات کی تکمیل میں مصروف ہو گیا، کہ کتاب البیان کے ساتھ کہیں یہ بھی نہ رہ جائے، ۵۷۴ھ (۱۱۷۸ء) میں اس کو پھر مراکو آنا پڑا اور یہاں رسالہ جواہر الکون (De Debston Ziaoulis) تمام ہوا۔[۳] ۵۷۵ھ (۱۱۷۹ء) میں وہ پھر اشبیلیہ واپس آیا اور یہاں علم کلام میں دو رسالے کشف الادلہ اور فصل المقال تصنیف کیے، چنانچہ ان رسالوں کے ایک قدیم قلمی نسخہ کے آخر

---

[۱] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۲۔ [۲] ایضاً ص ۱۲۔ [۳] ایضاً ص ۱۲۔

میں یہ عبارت درج ہے، وکان الفراغ منہ فی سنۃ خمس و سبعین و خمس مائۃ ۱۱۸۲ء میں ابن الطفیل کی وفات کی وجہ سے یوسف نے اس کو مراکش میں بلایا اور اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اسی سال محمد بن مغیث قاضی قرطبہ کے مرنے پر وہ قرطبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا، [1] اب ایک طرف منصب طبابت کی بنا پر اس کو مراکش میں قیام کرنا پڑتا تھا، دوسری جانب وہ ساری مملکت کے صیغۂ عدالت کا افسر تھا اور اس تعلق سے حکومت کے تمام اضلاع کا دورہ کرتا تھا، یہ اس کی ترقی میں آخری منصب تھا، جس پر اس کے باپ دادا بھی پہلے سرفراز ہو چکے تھے اور جس کا وہ اپنی ابتدائی عمر سے اپنی لیاقت کی بنا پر حق دار تھا۔

۵۸۰ھ میں یوسف وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب منصور تخت نشین ہوا، یہ نہایت عالم و فاضل اور دین دار بادشاہ تھا، پنج وقتہ نماز جماعت کے ساتھ شہر کی مسجدوں میں ادا کرتا تھا، اس کے زمانہ میں موحدین کی حکومت انتہائے عروج کو پہونچ گئی تھی، اس نے عیسائیوں کو کئی معرکوں میں شکستیں دے کر اندلس کے بہت سے اضلاع واپس لے لیے تھے، یہاں تک کہ ان کے دارالحکومت طلیطلہ تک پہنچ گیا تھا، فقہ و حدیث میں اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا، اس نے اپنے زمانہ کے فقہا کو حکم دیا تھا کہ کسی امام یا مجتہد کی تقلید نہ کریں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کریں، عدالتوں میں فروع فقہ کی پابندی اٹھا دی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا، قرآن و حدیث اجماع و قیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن خلکان نے اس کے تذکرہ میں جہاں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے، لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں مغرب سے جو علما آئے، مثلاً ابوالخطاب بن دحیہ، ابو عمرو بن دحیہ اور محی الدین بن عربی وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔ [2]

منصور نے جیسا کہ اس کی علم پروری سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت قدر دانی کی اور اس کے عہد حکومت میں ابن رشد کی اتنی قدر و منزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہیں ہوئی تھی، دنیوی ترقی کے آخری مناصب پر وہ یوسف ہی کے عہد میں پہنچ چکا تھا لیکن اب

[1] کانڈی تاریخ اسپین جلد ۳ باب چہارم - [2] ابن خلکان جلد دوم ص ۴۴۷ ابن حمویہ جو اسی عہد میں اندلس آیا ہے، بیان کرتا ہے کہ بادشاہ خود مجتہد ہے اور یہاں کے علما اس کو ظاہر یہ فرقہ سے سمجھتے ہیں، اس نے ایک مجموعہ فتاویٰ مرتب کیا ہے جس میں اپنے اجتہادات قلم بند کیے ہیں۔

ان مناصب کے علاوہ اس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرصت کے اوقات میں علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا اور اس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ سلسلۂ گفتگو میں بے تکلفانہ ان الفاظ میں منصور کو مخاطب کرتا تھا، کہ

"اسمع یا اخی "یعنی" اے بھائی سنو" [1]

آخر عمر میں ابن رشد اپنے وطن قرطبہ میں مقیم رہنے لگا تھا، جہاں وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل میں گذارتا تھا، ۵۹۱ھ میں یعقوب منصور کو جب کہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت فرو کرنے میں مشغول تھا، دفعۃً یہ اطلاع ملی کہ الفانسو کی فوجیں اندلس میں سرگرم فساد ہیں اور مسلمانوں کی بے پناہ بستیوں کو لوٹ رہی ہیں، یہ سن کر وہ اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچ کر اس نے تین دن یہاں قیام کیا اور اس قلیل مدت قیام میں بے انتہا فوجیں جمع کر لیں، [2] اس زمانہ میں ابن رشد یہیں مقیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو وداعی ملاقات کے لیے طلب کیا، ابن ابی اصیبعہ، اس ملاقات کا حال قاضی ابوالولید الباجی کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہے:

"منصور جب ۵۹۱ھ (۱۱۹۵ء) میں الفانسو دہم پر حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ میں تیاریاں کر رہا تھا، تو اس نے وداعی ملاقات کے لیے ابن رشد کو طلب کیا، دربار میں ابومحمد عبدالواحد کو بے حد رسوخ حاصل تھا، وہ منصور کا داماد اور ندیم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے افریقہ کی گورنری دی تھی، دربار میں ابومحمد عبدالواحد کی کرسی تیسرے نمبر پر تھی لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلوا کر عبدالواحد سے بھی اس کو آگے بڑھا یا یعنی خاص اپنے پہلو میں اس کو جگہ دی اور دیر تک بے تکلفانہ باتیں کرتا رہا، باہر اس کے دشمنوں نے یہ خبر اڑا دی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دے دیا ہے، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، یہ خبر سن کر سب پریشان ہو گئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستوں نے اس قدر و منزلت پر اس کو مبارکباد دی لیکن انجام بیں حکیم نے بجائے اس کے کہ مسرت کا اظہار کرتا، افسوس ظاہر کیا اور کہا کہ یہ "خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے کیوں کہ دفعۃً اس

[1] "ابن رشد" رینان ص ۱۲ و طبقات الاطباص ۷۷۔ [2] ابن خلدون جلد پنجم ص ۲۴۵۔

درجہ کا تقرب برے نتائج پیدا کرے گا''۔[1]

چنانچہ یہ انتہائی تقرب اس کے حاسدوں اور دشمنوں سے دیکھا نہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اس کی ہلاکت و بربادی کا باعث بن گیا، حاسدوں نے بادشاہ سے اس کی بے دینیکی شکایتیں جن سے ان کی اصلی غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظروں سے گر جائے یا ہلاک کر ڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوگئے اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فلاکت و ذلت کی حالت میں بسر ہوئے، بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بہ مقام لوسینا جلاوطن کر کے بھیج دیا، جہاں وہ غربت کی حالت میں بسر کرتا رہا۔

(۴) ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتوں کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ بادشاہ سے خوف زدہ رہنے کے باعث باشندوں کو ہر دم یہ خیال ستاتا رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اسی وقت ہماری زندگی کا خاتمہ ہے، خاص کر جو لوگ شاہی دربار میں بارسوخ اور بادشاہ کے مقرب ہوتے ہیں، ان کی جان تو ہر وقت سولی پر رہتی ہے اور کسی وقت ان کو آرام نصیب نہیں ہوتا، خود بادشاہوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی اصول زندگی کے پابند نہیں ہوتے، ہر وقت سازشوں کا مجمع رہتا ہے، جو بادشاہ کی تلون مزاجی سے فائدہ اٹھا کر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہیں، ان سازشیوں کو دین و دنیا کسی بات کی پرواہ نہیں ہوتی اور نہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ میں وہ محض اپنے دشمنوں کو زک دینا چاہتے ہیں اور ایسی سازشیں پیدا کرتے ہیں، کہ کوئی اجنبی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف نہ ہو ہرگز یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چوں کہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اس لیے اس نے اپنے دوستوں کو اس فوری تقرب پر اظہار مسرت کرتے ہوئے دیکھ کر یہ جواب دیا کہ ''یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیوں کہ دفعۃً اس درجہ تقرب برے نتائج پیدا کرے گا''۔

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عموماً سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانۂ روزگار

[1] طبقات الاطباء ص ۷۶۔

فضلا کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگین کیے ہیں منصور عباسی نے ابو مسلم خراسانی اور سلمۃ ابن الخلال کو قتل کیا، ہارون رشید نے برآمکہ کے قتل سے انے ہاتھ رنگے، مامون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چل کر حسن بن سہل بن نو بخت کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کا رکن اعظم تھا، زمانہ کی سفا کیوں سے کیوں کر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آ گیا اور اندلس کے مایۂ ناز فلسفی کو جو اپنے ملک میں دماغی ترقی کا علم بردار تھا، یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر مجسم مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلاف کے پہلو میں جگہ حاصل کی۔

ابن رشد کی تباہی اور بربادی چوں کہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس لیے مؤرخین نے اس کے اسباب کی تحقیق میں بہت جدو جہد کی ہے اور مختلف مؤرخوں نے مختلف اسباب بتائے ہیں:

۱۔ ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحییٰ جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحییٰ کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا اظہار کرنے لگا ہو اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحییٰ سے ناراض تھا اور اس بنا پر یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحییٰ سے میل جول پیدا کرے، بہر حال یہ مبہم روایت انصاری کی ہے۔[۱]

۲۔ دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوانات کی جو شرح لکھی اس میں زرافہ کے ذکر میں لکھا کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر یعنی منصور کے ہاں دیکھا ہے، یہ معمولی طریقۂ خطاب منصور کی صریحی توہین تھی۔[۲]

یہ قاضی ابو مروان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ حسب ذیل ہیں:

یقال ان من اسباب نکبۃ ان قال فی کتاب الحیوان لہ و "رأیت الزرافہ عند ملک البربر" وان ذالک وجد بخطہ فاوقف علیہ	"ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے اپنی کتاب حیوانات میں زرافہ کے ذکر میں لکھا ہے کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے یہاں دیکھا ہے، یہ عبارت خود

[۱] "ابن رشد" رینان ص ۱۳ ـ [۲] طبقات الاطبا ص ۷۷

المنصور فهم بسفک دمه[1]

اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اس کی اطلاع دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہو گیا۔

منصور کو یہ جملہ اتنا ناگوار ہوا کہ ہر چند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی کی گئی، تاہم منصور کا غصہ دھیما نہ ہوا، انصاری کہتا ہے:

فوافق ان کان بالمجلس صديقة ابو عبدالله الاصولي وكان قد جرى في مجلس المنصور منع العمل بالشهادة على الحق فقال منعت الشهادة على الحق في الدينار والدرهم وتجيزها في قتل المسلم ثم قال ان ابن رشد قد كتب و "قد رأيت الزرافه عند ملك البرين" فاستحسن ذالك في الوقت واسرها المنصور في نفسه "۔

"جس صحبت میں منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی، اس میں ابن رشد کا دوست ابوعبداللہ اصولی (جو اس کے ساتھ بعد کو جلاوطن کیا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اس صحبت میں یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کی جائے اس پر عمل کرنے سے ممانعت کر دی جائے تو اس پر ابوعبداللہ اصول بول اٹھا کہ روپیہ کے لیے حق کے خلاف شہادت دینے سے تو روکا جاتا ہے مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ میں ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہے، اس کے بعد اس نے کہا کہ ابن رشد پر یہ غلط اتہام لگایا گیا ہے، اس نے اصل میں یہ لکھا ہے کہ میں نے اس جانور کو دونوں بروں (یعنی افریقہ و اندلس) کے بادشاہ کے یہاں دیکھا ہے، ابوعبداللہ اصولی کی یہ بحث اس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت چھپا گیا"۔

[1] میں نے انصاری کی کتاب نہیں دیکھی، رینان نے اپنی کتاب کے اپنڈکس میں انصاری کی غیر مطبوعہ عبارتیں درج کر دی ہیں، فرح انطون اڈیٹر الجامعہ نے عربی میں جو ابن رشد کا تذکرہ لکھا ہے اس میں بھی انصاری کی عبارتیں یک جا کر دی ہیں، بدقسمتی سے رینان کے انگریزی مترجم نے کتاب کے اپنڈکس کے ان حصوں کو حذف کر دیا، میں نے انصاری کی جملہ عبارتیں فرح انطون سے نقل کی ہیں کہ اسی ذریعہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ عربی تذکرہ جز طبع میں آ جائے۔

منصور کو ابو عبداللہ کی یہ بے جا مداخلت بھی ناگوار ہوئی، اس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اس کے بعد جب ابن رشد کو گرفتار کیا ہے تو اس کے ساتھ ابو عبداللہ اصولی کو بھی گرفتار کر کے جلاوطن کر دیا۔

یہ روایت اس لیے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور بالطبع نہایت فخر پسند بادشاہ تھا، اہل یورپ نے بیت المقدس کو جب مسلمانوں کے ہاتھوں سے چھین لیا تو صلاح الدین نے منصور کے پاس شام کے ایک رئیس ابن منقذ کو یہ پیام دے کر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت ہے، [1] منصور ہر طرح مدد دینے کے قائل تھا اور اعانت کرنا بھی چاہتا تھا لیکن اتنی بات پر برہم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط میں اس کو امیر المؤمنین کے لقب سے مخاطب نہیں کیا تھا۔[2]

صلاح الدین کا تو صرف یہ قصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المومنین نہیں مانا، ابن رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر کے بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھ کر منصور کی کیا اہانت ہو سکتی تھی، اس پر طرہ یہ ہوا کہ ابو عبداللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر لنگ تراشا، چنانچہ خود بھی ابن رشد کے ساتھ لپیٹ میں آ گیا۔

۳۔ تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد کی زبان سے آزادانہ کلمات نکل جاتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گزرتی تھی، اس وقت لوگ عہدہ کی وجہ سے خاموش ہو جاتے تھے لیکن جب ناگواری زیادہ بڑھی تو یہ شکایتیں بادشاہ کے کانوں تک پہنچنے لگیں، انصاری کہتا ہے:

حدثني الشيخ ابو الحسن	ابوالحسن رعینی نے مجھ سے بیان کیا کہ ان کے شیخ
الرعيني قال وكان قد اتصل	ابو محمد عبدالکبیر سے ابن رشد کے ساتھ اس کے
شيخه ابو محمد عبدالكبير بابن	زمانہ قضائیت قرطبہ میں بہت میل جول تھا اور وہ
رشد المتفلسف ايام قضائه	اکثر اس کے پاس آیا جایا کرتے تھے، ایک بار
بقرطبة وحظي عنده فاستكبته	صحبت میں ابن رشد کا اور اس کی دین داری کا
واستقضاه وحدثني وقد جرئ	ذکر آیا تو انہوں نے بیان کیا کہ ابن رشد کے

[1] ابن خلدون جلد پنجم ص ۲۴۶ ۔ [2] ابن خلکان ص ۵۵۸ ۔

ذكر هذا المتفلسف وما له من
الطوام في محادة الشريعة فقال
ان هذا الذي ينسب اليه ما كان
يظهر عليه وما كدت آخذ عليه
فلتة الا وحدة وهي عظمى
الفلتات وذالك حين شاع في
الشرق والاندلس على السنة
المنجمة ان ريحا عائية تهب في
يوم كذا او كذا او في تلك المدة
تهلك الناس واستفاض ذالك
حتى اشتد جزع الناس واتخذوا
الغيران والانفاق تحت الارض
توقيا لهذه الريح ولما انتشر
الحديث بها و طبق البلاد
استدعى والى قرطبة طلبتها
وفاوضهم فى ذالك دينهم ابن
رشد وهو القاضى بقرطبة
يومئذو ابن بندود فى شان هذه
الريح من جهته الطبيعة
وتاثيرات الكواكب قال شيخنا
ابو محمد عبدالكبير وكنت فقلت
فى اثناء وللفاضة ان صح امرهذه
الريح فهى ثانية الريح

متعلق جو کچھ مشہور ہے وہ بے اصل ہے،
میں نے دینی حیثیت سے کبھی اس کے
اقوال وافعال میں کوئی بات گرفت کی نہیں
پائی، البتہ اس کی زبان سے ایک بار ایک
سخت کلمہ نکل گیا تھا، واقعہ یہ ہوا کہ ایک
مرتبہ اندلس میں منجموں نے یہ مشہور کیا کہ
فلاں فلاں روز ہوا کا ایک طوفان آئے گا،
جس سے تمام انسان مر جائیں گے، لوگ
اس خبر کو سن کر پریشان ہو گئے اور غاروں اور
تہہ خانوں میں پناہ ڈھونڈنے کا انتظام
کرنے لگے، جب اس خبر کو زیادہ شہرت
ہوئی اور لوگوں کی پریشانی زیادہ بڑھی تو والی
قرطبہ نے اس کے متعلق مشورہ کی غرض
سے قرطبہ کے اعیان کو جمع کیا، جس میں
ابن رشد اور ابن بندود بھی تھے، ابو محمد
عبدالکبیر بیان کرتے ہیں کہ میں بھی اس
موقع پر موجود تھا، میں نے ابن رشد سے
مخاطب ہو کر کہا کہ اگر یہ پیشین گوئی صحیح نکلی تو
یہ دوسرا طوفان ہوگا کیوں کہ قوم عاد کے بعد
اس قسم کا طوفان کبھی نہیں سنا گیا، اس پر ابن
رشد بے اختیار جھلا کر بولا کہ خدا کی قسم قوم
عاد کا وجود ہی ثابت نہیں، طوفان کا کیا ذکر
ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ

التی اھلک اللّٰہ تعالی بھا قوم عاد	ہو گئے اور ان کلمات نے صریح کفر اور
اذلم تعلم ریح بعدھا یعم ھلاکھا	تکذیب قرآن پر دلالت کرتے تھے، لوگوں
قال فابزی الی ابن رشد ولم	کو اس سے بدظن کر دیا۔
یتمالک ان قال " واللّٰہ وجود قوم	
عاد ماکان حقا فکیف سبب	
ھلاکتم " فسقط فی ایدی	
الحاضرین واکبروا اھذہ	
الزلۃالتی لا تصدرالا عن صریح	
الکفروا لتکذیب لما جاء ت بہ	
آیات القرآن۱	

۴۔ قاضی ابو مروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب دربار میں منصور سے کسی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصور کو " برادر من " کہہ کر خطاب کرتا تھا۔۲

۵۔ شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابوں میں کفر کی باتیں لکھی ہوئی تھیں، وہ لوگوں نے منصور کے سامنے پیش کیں، چنانچہ ذہبی کہتے ہیں:

ثم ان قوما ممن ینا ؤنہ	" پھر بعض لوگوں نے جو قرطبہ میں ذی
بقرطبۃ ویدعی معہ الکفاء ۃ	وجاہت تھے یعقوب منصور کی خدمت میں
فی البیت والحشمۃ سعوابہ	ابن رشد کی بعض تلخیصات کتب ارسطو کو لا کر
عند ابی یعقوب المنصور	پیش کیا جن میں یہ لکھا ہوا تھا، کہ " زہرہ
بان اخذوا بعض تلک	ایک دیبی ہے" منصور نے یہ عبارت دیکھ کر
التلاخیص فوجدوا فیہ	اعیان شہر کو جمع کیا اور مجمع عام میں ابن رشد کو
بخطہ حاکیا عن بعض	بلا کر اس سے پوچھا کہ یہ عبارت تم نے لکھی
الفلاسفۃ "قد ظھران الزھرۃ	ہے؟ اس نے انکار کیا اس کے بعد منصور

۱ " ابن رشد وفلسفہ " فرح انطون۔ ۲ طبقات الاطباص ۷۷۔

احد الألهته " فاوقفوا	نے اس عبارت کے لکھنے والے کو برا بھلا
ابایعقوب علی هذا فاستدعاه	کہا اور اس کے ساتھ مجمع نے اس پر لعنت
بمحضر من الکبار بقرطبة	بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو ذلت کے
وقال له اخطک هذا فانکر فقال	ساتھ نکال دیا۔
ابو یعقوب لعن الله کاتبه و امر	
الحاضرین بلعنه ثم امر	
باخراجه مهاناً[1]	

حقیقت یہ ہے کہ مؤرخین کی یہ جتنی روایتیں ہیں ان میں سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہیں ہے، یہ اصل میں وہ واقعات ہیں جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتوں سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے۔

اصل میں ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ میں مشغول رہتا تھا اور اس بارے میں عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہیں کرتا تھا، یہاں تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات میں متفق ہیں کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ میں انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا۔[2] اور ظاہر حالات بھی اسی کے مقتضی ہیں کیوں کہ ابن رشد پر جو فرد قرارداد جرم لگائی گئی تھی وہ الحاد اور بے دینی تھی اور چوں کہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا، جس پر ابن رشد کے ہم عصروں میں سنسنی پھیل گئی تھی، اس لیے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہوں گے، بہر حال جو پراگندہ واقعات تاریخوں میں ملتے ہیں ان سے اس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو اس وقت کے لوگوں میں ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا۔

[1] ذہبی نے کتاب العبر میں یعقوب منصور کے تذکرہ میں یہ واقعات تحریر کیے ہیں، رینان نے ذہبی کے اس ٹکڑے کو بھی اپنی کتاب میں بجنسہ درج کر دیا تھا لیکن انگریزی مترجم کے بے جا جک و اصلاح کی بدولت میں نے یہ ٹوٹے پھوٹے جملے فرح انطون سے نقل کیے ہیں۔ [2] طبقات الاطباص ۷۶۔

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہیں ہیں جیسے ہم کو بتائے گئے ہیں، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے حقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات چیت میں اپنے منصب سے تجاوز کر جاتا تھا، یا اس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا یا اس نے اپنی کسی کتاب میں زہرہ کے معبود ہونے کے متعلق قدما کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف قیاس ہے، حقیقت میں ان واقعات کا سرا اس عام اور بڑی شورش سے جا کر ملتا ہے جو چھٹی صدی ہجری میں فلسفہ کے برخلاف تمام دنیائے اسلام میں پھیلی ہوئی تھی، دنیائے اسلام اس وقت اضطراب کی حالت میں مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانوں کی دنیوی شان وشوکت پر پیہم حملے ہو رہے تھے، دوسری جانب علمی دنیا میں ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو مٹا کر علما برسر اقتدار آ گئے تھے۔

اسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیرووں سے صرف اس بات کا خواستگار ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائیں اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کریں، اس کے علاوہ اپنے پیرووں سے وہ اور کچھ نہیں چاہتا، سائنس جن باتوں کی تعلیم دیتا ہے ان پر یقین کرنے یا نہ کرنے سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں، ہاں البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل میں کوئی رخنہ پیدا ہوگا تو اس وقت یقیناً سائنس اور اسلام میں پرخاش پیدا ہوگی لیکن اگر سائنس ان باتوں سے غرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات میں بے جا رخنے پیدا کرتی ہیں تو اسلام کو اس سے کوئی سروکار نہیں، کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہیں، یا نہیں لیکن بدقسمتی سے اسلام میں جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا فتنہ پیدا ہوا وہ الحاد اور بے دینی کے خطروں سے پر تھی، فلسفہ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا، جو فلسفہ کے غلط اصول کو صحیح مان کر اسلامی تعلیمات میں شکوک وشبہات پیدا کرتا تھا، عجم میں ایسے فرقے بھی موجود تھے، جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زردشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفا اگرچہ عرب اور قریشی الاصل تھے لیکن ان کی ساری جاہ وحشمت عجمیوں

کے دم سے تھی، جنہوں نے اپنا خون پانی ایک کر کے عباسیوں کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفا اپنی حکومت کا یہ رنگ دیکھ کر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ ان کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذروں پر ہے، مختلف فرقوں کی لگاتار پیدائش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ ان فرقوں میں مذہبی اتحاد قایم کر کے حکومت کو مستحکم کیا جائے، اس بنا پر ان کو یہ خیال پیدا ہوا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت بہ جز اس کے کچھ نہیں ہے کہ ان مختلف فرقوں کو مذہب کے علاوہ کسی اور رشتہ میں اس طرح باہم مربوط کر دیا جائے کہ ان سب کی غرضیں ایک مرکز پر آجائیں اور حکومت کو بھی اسی مرکز پر لا کر قایم کر دیا جائے، چنانچہ اس کی تدبیر انہوں نے یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کر کے وہ علوم وفنون کے مربی بن گئے، ملک میں ایسی درس گاہیں موجود تھیں جو اس انقلاب کی پیدائش میں معین ہو سکتی تھیں، یہودیوں اور نسطوری فرقے کے عیسائیوں کے متعدد مدارس ملک میں پھیلے ہوئے تھے، جہاں ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شارحینِ ارسطو کی تصنیفات شامی یا عبرانی زبانوں کے ترجموں کے ذریعہ سے پڑھی پڑھائی جاتی تھیں، عباسیوں کی یہ تدبیر وقتی طور پر کارگر ثابت ہوئی اور ملک میں ایک علمی انقلاب پیدا ہو گیا لیکن چوں کہ فلسفہ اور سائنس کی کتابیں امرا اور خلفا کی طاقت کے زور پر ملک میں اشاعت پذیر ہوئی تھیں اور ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفا کے دم سے تھی، اس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا، اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہر چند یہ کوشش کی کہ طبقۂ عوام بھی مذہب کے سیدھے اصول چھوڑ کر عقلی تنگ بندیوں پر ایمان لے آئے لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس میں اس کو ناکامی ہوئی اور عباسیوں کی کوششیں دیرپا نہ رہ سکیں۔

عوام الناس کی طاقت تھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہو گئی، اعتزال جو فلسفہ کی جائے پناہ تھا اس کی تنگ بندیوں اور عقلی گورکھ دھندوں کی بدولت علما میں سراسیمگی پیدا ہو گئی تھی، امام ابوالحسن اشعری نے یہ سراسیمگی رفع کر کے اعتزال اور فلسفہ پر ہر چہار طرف سے حملوں کی بوچھار کر دی، فلسفہ اس وقت محض عقلی تنگ بندیوں کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ میں فلسفہ کے پرخچے پرخچے اڑ گئے، صلاح الدین جب مصر میں سریر آرائے حکومت ہوا ہے تو

اس نے بدعات کا قلع قمع کر کے اشعریت کو رواج دیا جو اس وقت عام طور پر علمائے اسلام میں مقبول ہو چکی تھی۔

غرض قبل کی صدیوں میں فلسفہ کا جو اثر دنیائے اسلام پر چھایا ہوا تھا چھٹی صدی ہجری میں اس کا عشر عشیر بھی باقی نہ رہا تھا، ابن رشد کے پیش تر امام غزالی بغداد کے مدرسۂ نظامیہ میں بیٹھ کر فلسفہ کی جان توڑ تردید کر چکے تھے اور ان کی تہافت الفلاسفہ چار دانگ عالم میں مقبولیت حاصل کر رہی تھی، ملک میں چاروں طرف یہ خبریں برابر پھیل رہی تھیں کہ آج فلاں مقام پر فلسفہ کی کتابیں نذر آتش کی گئیں، آج فلاں فلسفی کا اثاثۂ کتب برباد کیا گیا، آج فلاں فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معذول کر دیا گیا، غرض فلسفہ چاروں طرف سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا۔

چنانچہ ۱۱۵۰ء میں خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد میں ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ اس میں فلسفہ کی کتابیں خاص کر ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدیں موجود تھیں، [1] شیخ عبدالقادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے الرکن عبدالسلام ایک صوفی منش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے اور اپنے مذاق کی کتابیں بھی بے حد جمع کی تھیں، دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ بے دین ہیں اور صفات باری کے منکر ہیں، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، کیوں کہ مذہب تعطیل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا، جس شخص پر تعطیل کا الزام قایم ہوتا، وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونوں فرقہ اس زمانہ میں کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ بے چارے بھی اسی الزام میں دھر لیے گئے اور ان کی کتابوں کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہاں فلسفہ کی گمراہ کن کتابوں کا انبار لگا تھا، فرد قرارداد جرم ثابت ہوگئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بہ مقام رحبہ ان کتابوں کا ڈھیر لگا کر اس میں آگ لگا دی جائے، ابن المارستانیہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے، اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابوں کو نذر آتش کریں، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب عبکری سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبر ان کے لیے مہیا کیا گیا اور اس پر بیٹھ کر انہوں نے وعظ کہنا شروع کیا، وعظ میں عبدالسلام کو بہت برا بھلا کہا اور فلسفہ کی کتابوں کی بے حد مذمت کی۔

---

[1] "ابن رشد" رینان ص ۱۹۔

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ میں اس وقت تجارت کے سلسلہ میں بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے میں بھی باہر نکلا، میں نے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن الہیثم کی علم ہیئت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ میں ہے، جسے وہ چاروں طرف گھما گھما کر مجمع کو دکھا رہے ہیں اور یہ کہتے جاتے ہیں کہ "اے لوگو!" "یہی کتاب کفر کا سرچشمہ ہے"، "یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے،" یہ کہہ کر انہوں نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسے آگ میں جھونک دیا، یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے ان جملوں پر مجھے بے حد غصہ آیا اور میں نے دل میں کہا کہ "یہ شخص پرلے درجہ کا جاہل ہے" علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے، اس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبدالسلام قید خانہ میں ڈال دیے گئے۔[1]

اندلس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اس بارے میں بدتر تھی، یہاں مدت سے عوام الناس کے گروہ میں فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آ رہی تھی، یہاں تک کہ کھلے بندوں فلسفہ کا درس دینا مشکل تھا، معمولی معمولی باتوں پر یہاں عوام بھڑک اٹھتے تھے اور فساد پر آمادہ ہو جاتے تھے، بربری قبیلوں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں ان لوگوں نے کتب خانوں کو خوب لوٹا تھا، خود ابن باجہ جو گویا ہمیشہ بادشاہوں کی سرپرستی میں رہتا تھا، اس کو لوگوں نے ایک مدت تک قید رکھا اور لیون افریقی کی روایت کے بہ موجب ابن رشد کے باپ نے جو ان دنوں قرطبہ کا قاضی تھا، اس کی سفارش کی تب لوگوں نے بہ ہزار خرابی اس کو چھوڑا ورنہ شاید وہ قید خانہ ہی میں راہی دارالبقا ہوتا، ابن واہب اشبیلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں کہ لوگوں نے اس کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے موٹے مسائل پر درس دیا کرے، ورنہ اس کی جان کی خیریت نہیں چنانچہ بے چارے نے جان کے خوف سے اپنے دوستوں کو عام مجالس میں فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا اور خود بھی حتی الامکان اس سے محترز رہنے لگا۔[2]

اس کے علاوہ ابن رشد نے موحدین کے دور حکومت میں نشو و نما حاصل کیا تھا، اس سلسلہ کے اکثر تاجدار گو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہیں، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قایم کی گئی تھی، اس سلسلہ کا بانی محمد بن تومرت امامت و مہدیت کا مدعی تھا اور اسی حیثیت سے

[1] تاریخ الحکما قفطی ص ۱۵۵۔ [2] طبقات الاطباذ کر ابن باجہ ص ۶۲۔

اس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا جو جاہل بدوؤں کا گویا منبع تھا، اور جہاں ہر طرف بدویت اور سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھیٹ مذہبی خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی ملکی قوت محض اس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دی جائے، عیسائیوں نے اسپین کے اکثر حصے دبا لیے تھے، ان کے مقابلہ میں صرف مذہبی جوش کی قوت سے عہدہ برآئی ہو سکتی تھی اور منصور نے جو اس سلسلہ کا تیسرا تاج دار تھا، اسی قوت سے کام لے کر عیسائیوں پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھیں، ان حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار فقہا اور محدثین کے ہاتھ میں تھا اور تمام ملک میں انہیں کے خیالات چھا گئے تھے اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا۔

''ان واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی اور اس طرح کہ ارسطو کو اپنا امام اور پیشوا بنایا، اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی ان پر شرحیں لکھیں، اور بہت سے مسائل کی جو جمہور اسلام کے خلاف تھے، حمایت کی، ان میں ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہیں خدا نے ان کو نہیں پیدا کیا، بلکہ خدا صرف ان کی حرکت کا خالق ہے، نیز حشر و جزا و سزا کا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ افراد کی روحیں فانی ہیں اور دوبارہ میدان حشر میں ان کا آنا محال ہے، ابن رشد نے صرف یہ نہیں کیا کہ فلسفہ میں تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تشریح وہی ہے، جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے، اس سے بڑھ کر یہ کہ اشاعرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ باطل کیا اور ثابت کیا کہ یہ عقاید اور عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں''۔

''اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ موحدین خود اشعری تھے اور انہوں نے اس مذہب کو شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد لکھا اور اس کتاب میں اکثر جگہ امام صاحب کی شان میں گستاخانہ کلمات استعمال کیے، حالاں کہ غزالی موحدین کے پیشوا اور استاد تھے، محمد بن تومرت نے ان سے مدتوں فیض حاصل کیا تھا اور ان کا مقلد تھا اور محمد بن تومرت موحدین کا امام اور ان کی سلطنت کا بانی تھا''

"فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اس کی زبان سے بعض اوقات ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقاید کے خلاف تھے، حالاں کہ وہی خود اس اصول کا بانی تھا کہ عوام کو الجھے اور پیچیدہ عقاید کی تلقین نہ کرنا چاہیے، گو اس کی سیرت اور عام چال چلن میں کوئی بات قابل گرفت نہ تھی، وہ پنج وقتہ نماز باوضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبدالکبیر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا لیکن بعض اوقات بے اختیاری کی حالت میں جھلا کر کچھ کچھ کہہ اٹھتا تھا، چنانچہ طوفان والا واقعہ جس کو انصاری نے ابو محمد عبدالکبیر سے روایت کیا ہے، ہم بیان کر چکے ہیں، ابن رشد کی زبان سے یہ کلمات مجمع عام میں نکلے تھے، خیال تو کرو جس ملک میں تعصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ میں انہماک رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ میں مشغول دیکھتے ہوں، اس کو بلا حکومت کے چارۂ کار کے متدعی ہونے کے خود ہی قتل کر ڈالتے ہوں، وہاں ابن رشد کے ان کلمات نے کیا غضب نہ ڈھایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اسی وقت وہ قتل نہیں کر ڈالا گیا"۔

"ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر اس کی ذات تک محدود رہتیں تو چنداں شورش نہ ہوتی، لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہہ تھا، طبیب تھا اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات وخیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے، ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد سے جن لوگوں کو حسد تھا، ان کو اس موقع سے بڑھ کر اور کون سا موقع دستیاب ہوسکتا تھا، ان لوگوں نے اس آگ کو اور بھڑکایا، نوبت یہاں تک پہونچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار وہی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا"۔[1]

(۵) تباہی کے واقعات

۵۹۱ھ میں منصور قرطبہ میں ابن رشد سے وداعی ملاقات کر کے بے انتہا فوجوں کے ساتھ الفانسو کے مقابلہ کے لیے بڑھا اور شہر بطلیوس کے اطراف میں میدان ارک کا وہ مشہور

[1] دیکھو مضمون "ابن رشد" مرتبہ علامہ شبلی مرحوم۔

(۵) تباہی کے واقعات

۵۹۱ھ میں منصور قرطبہ میں ابن رشد سے وداعی ملاقات کر کے بے انتہا فوجوں کے ساتھ الفانسو کے مقابلہ کے لیے بڑھا اور شہر بطلیوس کے اطراف میں میدان ارک کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس میں عیسائیوں کو فاش شکست ہوئی اور ان کی جمعیت تتر بتر ہو کر بھاگی، منصور یہ میدان جیت کر اشبیلیہ واپس آیا، یہاں تقریباً ایک برس قیام کرنے کے بعد ۵۹۲ھ میں اس نے پھر عیسائیوں کے ممالک کا رخ کیا، اب کی مرتبہ اس کے ساتھ بے شمار جمعیت تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی حملہ میں اس نے بستیوں کی بستیوں کو ویران کر دیا اور ترجالہ اور طلبیرہ جیسے مستحکم سرحدی شہر بالکل تباہ ہو گئے، یہاں تک کہ اس کی ہراول فوج طلیطلہ کو بھی جو ان دنوں عیسائیوں کا دارالحکومت تھا، دھمکی دینے لگی لیکن بعض مصالح کی بنا پر منصور طلیطلہ پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۵۹۳ھ میں واپس آیا۔[1]

چوں کہ مسلسل ۵۹۱ھ سے منصور کی فوجیں جنگ میں مشغول رہتی چلی آتی تھیں، اس لیے آرام لینے کے خیال سے منصور اس مرتبہ اشبیلیہ میں ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۵۹۱ھ میں منصور نے وداعی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو برتاؤ کیا تھا، وہ اسی وقت سے اس کے دشمنوں کی نگاہوں میں کھٹکنے لگا تھا، اس کے بعد ادھر ایک عرصہ تک منصور جہاد میں مشغول رہا اور ان مصروفیتوں کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں ایک مدت کے لیے قیام پذیر ہوا، تو اب لوگوں کو ہر طرح کی عرض معروض کرنے کا موقع ملا، کچھ لوگ ایسے تھے جو ابن رشد کے پیچھے پڑے ہوئے تھے اور اس کو سخت زک دینا چاہتے تھے، قرطبہ کے بعض فقیہوں نے جو ابن رشد کے جانی دشمن ہو رہے تھے، ابن رشد کے تلامذہ کو یہ لگا دیا کہ وہ اپنے استاد سے اس کے اصلی فلسفہ کے گر دریافت کریں، مطلب یہ تھا کہ اس ذریعہ سے ابن رشد جی کھول کر سب کچھ کہہ ڈالے گا اور پھر خود اسی کے کلام سے بے دینی کے ثبوت کا فراہم کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا، چنانچہ یہی ہوا، ابن رشد معاملہ کی تہ تک نہ پہونچا اور اپنے شاگردوں سے وہ باتیں کہہ ڈالیں جو ان سے کہنے کے قابل نہ تھیں، اس کے سوا اور کس بات کی ضرورت تھی، حاسدوں کا مطلب پورا ہو گیا۔

---

[1] ابن خلدون جلد پنجم ص ۲۴۵۔

ابن رشد کی پوری تقریر ایک کی دو باتیں جڑ کر بادشاہ کے حضور میں پہونچادی گئی اور ثبوت کے لیے جھوٹے سچے سو شاہد بھی طلب ہو گئے، معاملہ سنگین تھا، شاہدوں کی تعداد کافی زبردست تھی، منصور کو یقین آ گیا [1]۔ اس کے علاوہ منصور کے حضور میں اور بھی متعدد شہادتیں اس مضمون کی گذریں، کہ ابن رشد فاسد العقیدہ اور بے دین ہے، یہاں تک کہ بعض شاہدوں نے خود اس کے ہاتھ کی تحریریں لا کے پیش کیں، [2] من جملہ ان تحریروں کے وہ تحریریں بھی تھیں جن میں بادشاہ کو ملک البربر کا خطاب دیا گیا تھا اور وہ تحریر بھی تھی جس میں زہرہ دیبی کا تذکرہ تھا، پہلی تحریر کے خلاف ابو عبداللہ اصولی نے بادشاہ کی مجلس میں ابن رشد کے جانب سے بہت کچھ بحث کی اور ان الفاظ سے اس کی برأت ثابت کی لیکن بادشاہ کی برافروختگی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہوا، بلکہ اور اُلٹے ابو عبداللہ اصولی بھی گرفتار کیے گئے۔

غرض جب مسلسل شہادتوں کی بنا پر منصور کو اس بات کا یقین آ گیا کہ ابن رشد بے دین وملحد ہو گیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردوں اور پیرووں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے، چنانچہ دربار کی ترتیب کے لیے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اس کے خدم وحشم نے اشبیلیہ سے جہاں وہ مقیم تھا، قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا، جس میں تمام فقہا اور علما شریک تھے، اس دربار کے مفصل واقعات انصاری نے اپنی کتاب میں لکھے ہیں، چنانچہ لکھتا ہے:

"لما قرئت فلسفة ابن رشد بالمجلس و تداولت اغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها خرجت بما دلت عليه اسوء مخرج" (و ربما ذيلها كر الطالبين) فلم يمكن عند اجتماع الملاء الا المدافعة عن شريعة الاسلام فامر الخليفة طلبة مجلسه وفقهاء دولته	"منصور کی مجلس میں ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر کے ساتھ پیش کیا گیا (اور بعض حاسدوں نے کچھ حاشیے بھی چڑھا دیے تھے) تو چوں کہ سارا فلسفہ بے دینی پر مشتمل تھا، اس لیے ضروری تھا کہ اسلام کی حفاظت کی جائے خلیفہ نے تمام لوگوں کو ایک دربار میں جمع کیا جس کا انعقاد جامع مسجد میں قرار پایا تھا، تاکہ لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور لعنت کا مستوجب ہو

[1] آثار الادہار ص ۲۲۳۔ [2] ابن خلدون جلد پنجم ص ۲۴۵۔

بالحضور بجامع المسلمين و تعريف الملأ بانه اى ابن رشد امرت من الدين وانه استوجب لعنة الضالين واضيف اليه القاضي ابو عبدالله بن ابراهيم الاصولي فى هذه الازدحام ولف معه في حريق هذا الملام لا شياء ايضا نقمت عليه فى مجالس المذاكرة فى اثناء كلامه مع توالي الايام فاحضرا بالمسجد الجامع الاعظم بقرطبة و تكلم القاضي ابو عبدالله بن مروان فاحسن و ذكر ما معناه ان الا شياء لا بد فى كثير منها ان تكون له جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها فمتى غلب النافع الضار عمل بحسبه ومتى كان الامر بالضد فبا لضد فابتدر الكلام الخطيب ابوعلى بن الحجاج و عرف الناس (بما امربه) من انهم مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المومنين فنا لهم ما شاء الله من الجفاء و تفرقو اعلى حكم من

گیا ہے، ابن رشد کے ساتھ قاضی ابو عبداللہ اصولی بھی اس الزام میں دھرے گئے کہ ان کے کلام سے بھی بعض موقعوں پر بے دینی کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ قرطبہ کی جامع مسجد میں یہ دونوں ملزم بھی حاضر کیے گئے، سب سے پہلے قاضی ابوعبداللہ ابن مروان نے کھڑے ہوکر تقریر کی اور کہا کہ ہر چیز میں نفع وضرر دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا غلبہ ہے تو اس شے کو نافع کہتے ہیں اور اگر ضرر کا غلبہ ہے تو وہ شے مضر خیال کی جاتی ہے، قاضی ابوعبداللہ کے بعد ابوعلی بن حجاج نے جو خطیب تھے، کھڑے ہوکر (جو حکم ان کو دیا گیا تھا) اس کی تعمیل کی اور اعلان کیا کہ ابن رشد ملحد اور بے دین ہوگیا ہے''۔

یعلم السر و الخفاء [۱]

انصاری نے صاف لکھا دیا ہے کہ ابوعلی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد بے دین ہوگیا ہے، اصلی واقعہ سے ان کو غرض نہ تھی، قاضی ابوعبداللہ بن مروان اور ابوعلی بن حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جواب دہی کرے، سامنے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریریں تمہاری لکھی ہوئی ہیں، ابن رشد نے ان تحریروں سے صاف انکار کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پاکر منصور نے ان تحریروں کے لکھنے والے پر لعنت بھیجی اور مجمع نے آمین کہی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا اور شک وشبہ کی گنجایش نہ تھی، اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ میں آکر ابن رشد کی بوٹیاں نوچ ڈالتا لیکن بادشاہ کی رائے سے صرف اس سزا پر قناعت کی گئی، وہ کسی علاحدہ مقام میں بھیج دیا جائے، انصاری کی روایت ہے کہ بعض حاسدوں نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ پتہ نہیں چلتا، کیوں کہ اسپین میں جو قبائل آباد ہیں، تو ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہیں ہے، اس کا تعلق ہے تو بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے، [۲] اور بعضوں نے تو اتنا مبالغہ کیا کہ خود ابن رشد اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے اور اس بات کی کوشش میں ہے کہ مراکش میں یہودی مذہب کی اشاعت وتبلیغ کرے، [۳] بہر حال ان جھوٹی سچی شہادتوں کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیا یا الیسانۃ [۴] میں بھیج دیا جائے کیوں کہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور ان کے سوا اور کوئی قوم یہاں سکونت نہیں رکھتی تھی۔

عوام میں جو برہمی پھیل گئی تھی اس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی،

---

[۱] ''ابن رشد وفلسفہ'' فرح انطون انصاری کی یہ عبارت بجنسہ فرح انطون نے اپنے تذکرہ میں نقل کردی ہے، اس عبارت میں جو جملے بریکٹ میں لکھے ہیں وہ خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہیں، یہ خود انصاری کے جملے ہیں جو ابن رشد سے بہت بعد نہیں ہوا ہے۔ [۲] انصاری کی اصل عبارت یہ ہے: ''ثم امر ابوالولید بسکن الیسانۃ یقول من قال انہ ینسب فی بنی اسرائیل وانہ لا یعرف لہ ینسب فی قبائل الاندلس وتفرق تلامیذہ ایدی سبا'' [۳] آثار الادہار ص ۲۲۳۔ [۴] یہ قرطبہ کے قریب ایک چھوٹی سی بستی تھی جہاں یہودی سکونت رکھتے تھے۔

قاضی ابومروان باجی کہتے ہیں کہ عوام الناس کے شدت جوش کو دیکھ کر منصور نے ایک خاص محکمہ اس غرض سے قایم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تصنیفات ہر جگہ سے مہیا کی جائیں اور جلا دی جائیں، ان فنون کی جو کتاب کہیں بھی مل جاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو ان فنون کی تحصیل میں مشغول تھے، ان کو سخت سزائیں دی گئیں۔ [1] اس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابیں مستثنیٰ تھیں، کیوں کہ دن اور رات کے گھنٹوں کی تحدید اور سمت قبلہ کی تعیین میں ان فنون کی ضرورت پڑتی ہے اور ان باتوں کا دریافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا۔ [2]

اس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سکریٹری ابوعبداللہ ابن عیاش سے جو ایک مشہور انشا پرداز تھا، ایک فرمان لکھوا کر تمام ملک میں شایع کرایا جس میں ابن رشد کے واقعہ کا اجمالاً اور ملاحدہ اور فلاسفہ کی دار و گیر اور فتنہ کا تفصیلاً ذکر تھا، یہ پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے اور چوں کہ یہ ایک تاریخی یادگار ہے، اس لیے ہم بھی اس کو نقل کرتے ہیں:

"قد کان فی سالف الدهر قوم خاضوا فی بحور الاوهام واقر لهم عوامهم بشغوف علیهم فی الافهام حیث لا داعی یدعوا الی الحی القیوم ولا حاکم یفصل بین المشکوک فیه والمعلوم فخلدوا فی العالم صحفامالها من خلاق مسودة المعانی والاوراق بعدها من الشریعة بعد المشرقین وتباینها تباین الثقلین یوهمون ان العقل میزانها و الحق برهانها وهم یتشعبون فی القضیة الواحدة فرقا ویسیرون فیها شواکل وطرقا ذالکم بان الله خلقهم للنار و بعمل اهل النار یعملون لیحملوا اوزارهم کاملة یوم القیامیة ومن اوزارالذین یضلونهم بغیر علم الا ساء ما یزرون ونشأ منهم فی هذه السمحة البیضاء شیاطین انس یخادعون الله والذین آمنوا وما یخدعون الا انفسهم وما یشعرون ، یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربک ما فعلوه فذرهم وما یفترون فکانوا علیهما

[1] طبقات الاطباذ کر ابوبکر بن زہر ص ۶۹ ۔ [2] "ابن رشد" رینان ص ۱۵ منقول از عبدالواحد مراکشی۔

اضر من اهل الکتاب وابعد عن الرجعة الی الله والماب لان الکتابی یجتهد فی ضلل ویجدفی کلل وهؤ لاء جهدهم التعطیل وقصاراهم التمویه والتخییل دین عقاربهم فی الآفاق برهة من الزمان الی ان اطلعنا الله سبحانه منهم علی رجال کان الدهر قد منالهم علی شدة حروبهم وعفی عنهم سنین علی کثرة ذنوبهم وما املیٰ لهم الا لیزدادوا اثما ، وما امهلوا الا لیأ خذهم الله الذی لا اله الا هو وسمع کل شیئی علما ومازلنا وصل الله کرامتکم نذکرهم علی مقدار ظننافیهم وندعو هم علی بصیرة الیٰ ما یقرب بهم الی اللّٰه سبحانه وبدینهم ، فلما ارادالله فضیحة عما یتهم وکشف غوایتهم ، وقف لبعضهم علی کتب مسطورة فی الضلال موجبة اخذ کتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بکتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن اللّٰه لیس منها الایمان بالظلم وجیئی منها بالحرب الزبون فی صورة السلم مزلة للاقدام وهم یدب فی باطن الاسلام اسیاف اهل الصلیب دونها مغلولة وایدیهم عما یناله هولاء مغلولة فانهم یعو اغقون الامة فی ظاهرهم وزیهم ولسانهم ویخالفونها بباطنهم وغیهم وبهتانهم فلما وقفنا منهم علی ماهو قذیٰ فی جفن الدین ونکتة سوداء فی صفحة النورالمبین نبذناهم نبذالنواةواقصیناهم حیث یقصی السفهاء من الغواة وابغضناهم فی اللّٰه کما انا نحب المؤمنین فی اللّٰه وقلنا اللّٰهم ان دینک هوالحق الیقین وعبادک هم الموصوفون بالمتقین وهؤ لاء قد صدفوا عن ایاتک وعمیت ابصارهم وبصائرهم عن بیناتک فباعد اسفارهم والحق بهم اشیاء هم حیث کانوا وانصارهم ولم یکن بینهم الا قلیل وبین الالجام بالسیف فی مجال السنتهم والایقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم ولکنهم وقفوا بموقف الخذی والهوان ثم طردوا عن رحمة اللّٰه ولوردوا لعادو لما نهو عنه وانهم لکاذبون فاحذروا وفقکم اللّٰه هذه الشرذمة علی الایمان حذرکم من

السموم الساریہ فی الابدان ومن عثرلہ علی کتاب من کتبھم فجزاؤہ النار التی بھا یعذب اربابہ والیھا یکون مآل مؤلفہ وقاریہ ومآبہ ومتی عثر منھم علی مجد فی غلوائہ عم عن سبیل استقامۃ واھتدائہ فلیعاجل فیہ بالتثقیف والتعریف، ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار ومالکم من دون اللہ اولیاء ثم لا تنصرون اولئک الذین حبطت اعمالھم اولئک الذین لیس لھم فی الاخرۃ الا النار وحبط ما صنعوا فیھا وباطل ما کانوا یعملون واللہ تعالی لیطھر من دنس الملحدین اصقاعکم ویکتب فی صحائف الابرار تضافرکم علی الحق واجتماعکم انہ منعم کریم ؎۱

منصور کی یہ ساری تدبیریں عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لیے تھیں، وہ خود فلسفہ داں اور فلسفہ پرست تھا، اس لیے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہیں کرسکتا تھا، دوسری جانب عیسائیوں سے ابھی مصالحت نہیں ہوئی تھی، محض عارضی مہلت جنگ میں آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں قیام پذیر تھا، اس لیے مذہبی جوش کے رنگ کو قایم رکھنا بھی ضروری تھا، اس بنا پر اس نے

؎۱ اس فرمان کا خلاصہ اردو میں حسب ذیل ہے "زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو وہم کے پیرو تھے اور ہر بات میں الٹے سیدھے معنے پیدا کرتے تھے، تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے، ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے اسی قدر دور تھیں، جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ میں بھی بعض لوگوں نے انہیں ملاحدہ کی پیروی کی اور انہیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں، یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں لیکن باطن میں کفر و زندقہ ہیں، جب ہم کو ان کے مکرو فریب کا حال معلوم ہوا تو ہم نے ان کو دربار سے نکال دیا اور ان کی کتابیں جلوادیں، کیوں کہ ہم شریعت اور مسلمان کو ان ملاحدہ کے فریب سے دور رکھنا چاہتے ہیں، اس کے بعد کچھ دعائیں مانگی ہیں کہ خدایا ان ملاحدہ اور ان کے دوستوں کو تباہ و برباد کر، پھر آخر میں لوگوں کو خطاب کرکے یہ حکم دیا گیا ہے کہ ان ملاحدہ کی مجالست سے اسی طرح پرہیز کرو جس طرح سمیات سے پرہیز کرتے ہو اور ان کی کوئی تصنیف اگر کہیں پاؤ تو اس کو آگ میں جھونک دو کیوں کہ کفر کی سزا آگ ہے پھر آخر میں یہ دعا مانگی ہے کہ "خدایا ہمارے ملک کو اس فتنہ سے محفوظ رکھ اور ہمارے دلوں کو کفر کی آلودگی سے پاک کر"۔

تدبیر یہ اختیار کی کہ حفید ابوبکر بن زہر کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابیں جمع کر کے ان کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ ابوبکر بن زہر خود فلسفہ داں اور فلسفہ پرست ہے، اس کے پاس جو کتابیں آئیں گی وہ برباد ہونے سے بچ جائیں گی، نیز اس کا اپنا بے نظیر کتب خانہ جس میں فلسفہ کی نادر کتابیں موجود تھیں، عوام کی داروگیر سے محفوظ رہے گا اور ابن زہر پر ان مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کر سکے گا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی اور تمام کتب فروشوں کے پاس یہ حکم بھیج دیا کہ فلسفہ کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں فوراً یہاں بھیج دی جائیں اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل میں مصروف ہوں ان کو سزا دی جائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بے شمار کتابیں اس حکم کی بنا پر تلف کر دی گئیں [۱]

منصور کو ابن زہر پر اس کی دیانت داری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ قرآن اور محدث و فقیہ تھا، ابوالعباس محمد بن احمد اشبیلی کی روایت سے ابن ابی اصیبعہ نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانت داری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ دو طالب علم ابوبکر بن زہر سے طب حاصل کر رہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھنے کے لیے لے کر آئے اور ابن زہر نے ان سے وہ کتاب لے کر جو دیکھی تو وہ منطق کی تھی، اس پر اس کو بہت غصہ آیا، دونوں طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اس وقت اس قدر غصہ میں تھا کہ برہنہ پا ان کے پیچھے مارنے کے لیے دوڑا، طالب علموں نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کر دیا لیکن کچھ دنوں کے بعد ان کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت حاضر ہو کر اپنے قصور کی معافی مانگی اور عذر کیا کہ یہ کتاب اصل میں ان کی نہ تھی، ایک دوست سے انہوں نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد ان کے پاس رہ گئی، ابن زہر نے یہ سن کر ان کا قصور معاف کر دیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کریں اور فقہ و حدیث کی تکمیل کریں، چنانچہ اس ہدایت پر انہوں نے عمل کیا اور فقہ و حدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتب خانہ سے فرفوریوس کی کتاب ایساغوجی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ و حدیث کی تکمیل کے بعد اس کا

---

[۱] طبقات الاطباء ذکر ابوبکر بن زہر ص ۶۹۔

وقت آیا ہے کہ منطق و فلسفہ کی بھی تکمیل کر و ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمہارے لیے مناسب نہ تھی۔[1]

غرض ابن زہر پر منصور کو جو اعتماد تھا، اس کی بنا پر ابن زہر عوام کی دار و گیر سے خود محفوظ رہا اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوئی، حالاں کہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل میں مصروف رہتا تھا لیکن اشبیلیہ میں ایک شخص رہتا تھا، جو ابن زہر کا پرانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہر کے ان ممنوع مشاغل کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہر خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اس کے گھر میں اس فن کی ہزاروں کتابیں موجود ہیں، جو رات دن اس کے مطالعہ میں رہتی ہیں، محضر پر بہت سے لوگوں کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اس وقت تبدیل آب و ہوا کی غرض سے بہ مقام حصن الفرج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش و عشرت میں مشغول تھا، محضر کو پڑھ کر اس نے حکم دیا کہ عرضی دہندہ قید خانہ میں بھیج دیا جائے، چنانچہ وہ گرفتار ہو کر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈر کے مارے روپوش ہو گئے، منصور نے لوگوں سے کہا کہ اگر سارا اندلس جمع ہو کر شہادت دے تب بھی میں ابن زہر کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل میں نہیں لا سکتا، مجھے اس کی دینداری پر بڑا اعتماد ہے۔[2]

ابن رشد جب لوسینیا میں جلا وطن کیا گیا تو اس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے مقامات پر الگ الگ جلا وطن کیے گئے، ان کے نام یہ ہیں، ابو جعفر الذہبی، قاضی ابو عبداللہ اصولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابو الربیع الکفیف، ابو العباس الحافظ الشاعر القرابی وغیرہ۔[3]

ابن رشد کی گرفتاری اور جلا وطنی پر عوام میں نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعرا نے اس موقع پر مسرت آمیز نظموں کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہیں:[4]

الآن قد ایقن ابن رشد — ان تـوالیـفـه تـوالف

---

[1] طبقات الاطباء ص ۶۹ و ۷۰ ۔ [2] ایضاً ص ۶۹ [3] ایضاً ص ۷۶ ۔ [4] رینان نے صرف ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے لیکن فرح انطون نے کئی نظمیں نقل کی ہیں، غالباً انصاری سے لی ہیں۔

یا ظالما نفسه تامل — هل تجد الیوم من تؤ الف

دیگر

لم تلزم الرشد یا بن رشد — لما علافی الزمان جدک
وکنت فی الدین ذاریاء — ماھکذا کان فیه جدک

دیگر

الحمد للّٰه علی نصره — لفرقة الحق واشیاعه
کان ابن رشد فی مدی عنه — قد وضع الدین باوضاعه
فالحمد للّٰه علی اخذه — واخذ من کان من اتباعه

دیگر

نفذ القضاء باخذ کل مموه — متفلسف فی دینه متزندق
بالمنطق اشتغلوافقیل حقیقة — ان البلاء موکل بالمنطق

دیگر

خلیفة اللّٰه انت حقا — فارق من السعد خیر مرقی
حمیتم الدین من عداه — وکل من رام فیه فتقا
اطلعک اللّٰه سرقوم — شقوا العصابالنفاق شقا
تفلسفوا وادعواعلوما — صاحبها فی المعاد لیشقی
واحتقروا الشرع وازدروه — سفاھة منهم وحمقا
اوسعتهم لعنة وخزیا — وقلت بعدا لهم وسحقا
فابق لدین الالہ کهفا — فانه ما بقیت یبقی

دیگر

خلیفة اللّٰه دم للدین تحرسه — من العدی وتقیه شرشرفئة
فاللّٰه یجعل عدلا من خلائقه — مطهر دینه فی راس کل مائة

دیگر

بلغت امیر المؤمنین مدی المنی | لالک قد بلغتنا ما نؤمل
قصدت الی الاسلام تعلیٰ مناره | ومقصدک الاسنی لدی اللّٰہ یقبل
تدارکت دین اللّٰہ فی اخذ فرقۃ | بمنطقھم کان البلاء المؤکل
اثاروا علی الدینِ الحنیفی فتنۃ | لھا نارغی فی العقائد تشعل
اقمتھم للناس یبرأ منھم | ووجہ الھدی من خزیھم یتھلل
واوعزت فی الاقطار بالبحث عنھم | وعن کتبھم والسعی فی ذاک اجمل
وقد کان للسیف اشتیاق لھم | ولکن مقام الخزی للنفر اقتل [۱]

زمانہ جلاوطنی میں ایک طرف لوسینیا کے یہودیوں میں اس کی بڑی قدر و منزلت کی گئی اور دوسری جانب مسلمانوں میں اس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جہاں جاتا رسوا کیا جاتا۔

لیون افریقی نے اس کی رسوائیوں کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہیں جو بہ ظاہر بے بنیاد معلوم ہوتے ہیں، منجملہ ان کے ایک یہ روایت اس نے نقل کی ہے کہ وہ لوسینیا سے فاس بھاگ گیا اور وہاں لوگوں نے اس کو پکڑ کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزا یہ دی ہے کہ جو شخص مسجد کے اندر داخل ہوتا یا باہر نکلتا اس پر تھوکتا جاتا، اس طرح کے واقعات مسلمانوں کی تہذیب میں بے حد مستبعد ہیں۔

البتہ انصاری نے ابو الحسن قطرال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا خود اپنا بیان ہے کہ سب سے زیادہ مجھ کو جو صدمہ پہنچا یہ تھا کہ ایک دفعہ میں اور میرا بیٹا عبداللہ قرطبہ کی جامع مسجد میں عصر کی نماز پڑھنے کے لیے گئے لیکن نہ پڑھ سکے، چند بازاریوں نے ہنگامہ مچایا اور ہم دونوں کو مسجد سے نکال دیا، [۲] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لیون کی پہلی روایت بالکل غلط ہے کیوں کہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانہ نکبت میں سب سے زیادہ جو اس کی ذلت

[۱] ''ابن رشد و فلسفہ'' فرح انطون ص ۲۱ و ۲۲۔ [۲] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۶، انصاری کی عبارت بجنسہ یہ ہے، حدثنا ابو الحسن بن قطرال عن ابن رشد انہ قال اعظم ما طرأ علی النکبۃ انی دخلت انا وولدی عبداللّٰہ مسجد القرطبۃ وقد حانت صلوۃ العصر فثارلنا بعض سفلۃ العامۃ فاخرجونا منہ۔

ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگوں نے اس کو مسجد سے نکال دیا۔

اس کی جلاوطنی کے قیود اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اس سے مل نہیں سکتا تھا، تاج الدین ابن حمویہ جس نے اسی زمانہ میں مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ میں جب اندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتوب شاہی ہے اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا۔[1]

بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ زمانۂ جلاوطنی میں بعض یہودی تلامذہ اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسیٰ بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ میں سے تھا، حالاں کہ موسیٰ بن میمون اور اس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدتوں پیش تر اندلس سے ترک وطن کر کے مصر چلا آیا تھا اور ابن رشد کی نکبت کے زمانہ میں یہ خاندان مصر میں تھا اور خود موسیٰ صلاح الدین کے دربار میں طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسیٰ کے علاوہ دوسرے یہودی ممکن ہے اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہوں اور جلاوطنی کے قیود کے باوجود ان لوگوں کو اس سے ملنے جلنے کی اجازت دے دی گئی ہو لیکن اجنبی اشخاص تو قطعاً اس سے ملنے جلنے نہیں پاتے تھے۔

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابوں کی بربادی کے احکام دے منصور پھر طلیطلہ کی جانب جہاد پر چلا گیا، وہاں معلوم ہوا کہ عیسائیوں کی بہ کثرت فوجیں میڈریڈ میں مجتمع ہیں، یہ سن کر طلیطلہ سے میڈریڈ کا رخ کیا، عیسائیوں کو جب منصور کی تیاریوں کی خبر ہوئی تو وہ منصور کے پہونچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیوں کے تعاقب کو بے سود خیال کر کے اشبیلیہ پھر واپس آیا۔[2]

یہاں جب آیا تو ابن رشد کا قصہ پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرف ایک حکمت عملی تھی، جس سے مصلحتاً ایک فوری ہنگامہ فرو کرنا مقصود تھا، جہاد کی

---

[1] ابن رشد رینان ص ۱۶۔ [2] ابن خلدون جلد پنجم ص ۲۴۵۔

مشغولیت کے باعث شورش آپ سے آپ کم ہوگئی تھی، اظہار حق کے لیے از خود یا منصور کے اشارہ سے اشبیلیہ کے چند معزز لوگوں نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کر کے ابن رشد کی رہائی کا حکم نافذ کر دیا۔ ؎۱

بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ اشبیلیہ آ کر منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و مفلسی کا حال معلوم ہوا تو اس شرط پر اس کے رہا کرنے کا اس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرے، چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازہ پر لایا گیا اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا، اس موقع پر اس کی سخت تذلیل کی گئی، منصور نے اس کے بعد اس کا قصور معاف کر دیا اور وہ آزادی کے ساتھ قرطبہ میں رہنے لگا لیکن چوں کہ اس کا کوئی عہدہ بحال نہیں ہوا تھا، اس لیے نہایت مفلسانہ زندگی بسر کرتا تھا اور زیادہ تر تصنیف و تالیف میں وقت گذارتا تھا۔ ؎۲

اس عرصہ میں عیسائیوں نے منصور سے مصالحت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگوں کے باعث فریقین تھک چکے تھے، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی اور ۵۹۴ھ میں اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا، ؎۳ یہاں آ کر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو دربار میں بلانا چاہا، اتفاق سے اس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اس وقت قاضی تھا، اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتیں منصور تک پہنچیں، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی حیلہ ڈھونڈ رہا تھا، قاضی کو برطرف کر کے فوراً اس جگہ پر ابن رشد کا تقرر کر دیا، ؎۴ چنانچہ ۵۹۵ھ میں ؎۵ ابن رشد کا چاند گہن سے نکلا اور منصور نے اس کو مراکش میں طلب کیا۔

؎۱ طبقات الاطبا ص ۷۷۔ ؎۲ آثار الادہار ص ۲۲۴۔ ؎۳ ابن خلدون ص ۲۴۵، ؎۴ آثار الادہار ص ۲۲۴

؎۵ ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۵۹۵ھ کا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے، ابن ابی اصیبعہ نے ۵۹۵ھ میں ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہے اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے بھی اواخر ربیع الاول ۵۹۵ھ میں وفات پائی، اس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدۂ قضا کی بحالی کا واقعہ یقیناً ۵۹۵ھ کے قبل کا ہے، انصاری اور عبدالواحد دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی قضا کی خدمت انجام دی، اس کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ کے کلام میں بہ کثرت تناقض ہے جو آگے چل کر معلوم ہوگا۔

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے، وہ اب منسوخ کر دیے گئے اور خود منصور بھی فلسفہ کے مطالعہ میں اسی طرح منہمک ہو گیا، جس طرح اس شورش کے قبل منہمک رہتا تھا، نیز ابن رشد کے ساتھ جو اور فضلا جلاوطن کیے گئے تھے ان کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا، چنانچہ ابو جعفر ذہبی کو منصور نے مراکش میں طلب کر کے طب و فلسفہ کے دارالاشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور، جعفر ذہبی کا بے حد معترف تھا، اور کہا کرتا تھا:-

ان اباجعفر الذهبی کالذهب	ابو جعفر ذہبی اس سونے کے مانند ہیں جو
الا بریز الذی لم یزددفی	گلانے سے ہمیشہ خالص نکلتا ہے۔
السبک الا جودة [1]	

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلا کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی، اس کی حقیقت منصور پر صاف عیاں ہو گئی تھی اور اس کو یہ تحقیق ہو گیا تھا کہ اس شورش کے پردے میں حاسدوں کی کوئی اور غرض مخفی ہے۔

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا اور اتنے دن افلاس کے مصائب جو اس نے برداشت کیے تھے، اس کی تلافی ہو جاتی اور اس کے تاج فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا لیکن بے رحم موت نے اس کا موقع نہ دیا، ایک سال بعد اوائل ۵۹۵ھ میں مراکش میں بیمار ہوا اور جمعرات کے دن ۹ رصفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء میں مر گیا۔ [2]

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہے اور ان کے بیان کے مطابق اس وقت اس کا سن پچھتر برس کا تھا ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یافعی، سیوطی اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت سے متفق ہیں، ابن ابی اصیبعہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے [3] ذہبی اور عبدالواحد کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے، یعنی ابن رشد نے اواخر ۵۹۴ھ

---

[1] طبقات الاطباص ۷۷۔ [2] ابن ابی اصیبعہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہیں، ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ منصور کے بعد اس کا بیٹا الناصر بھی ابن رشد کی تعظیم و توقیر کرتا تھا اور ناصر ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۲ر جنوری ۱۱۹۹ء کو تخت حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہیں کہ ابن رشد نے اوائل ۵۹۵ھ میں وفات پائی، پھر لکھتے ہیں کہ ۵۹۵ھ میں منصور نے ابن رشد کا قصور معاف کیا، یہ تینوں بیان متناقض ہیں۔ [3] "ابن رشد" رینان ص ۱۷

میں بہ ماہ اگست یا بہ ماہ ستمبر وفات پائی، صرف لیون افریقی نے ابن رشد کا سال وفات ۶۰۲ھ تحریر کیا ہے لیکن لیون کی اور روایتیں بھی بے سروپا ہیں، عبدالواحد مراکشی کی روایت کے بہ موجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر اسی برس کی تھی، کیوں کہ اس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۱۴ھ تحریر کیا ہے۔[1]

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش میں باب تاغزوت کے پاس جبانہ ایک مقام ہے، یہاں دفن ہوا لیکن تین ماہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قرطبہ لے جا کر اس کے خاندانی قبرستان مقبرۂ عباس میں دفن کی،[2] محی الدین بن عربی جو اسی سال مشرق کے سفر کو نکلے ہیں اور مراکش میں اس کے جنازہ پر موجود تھے، بیان کرتے ہیں کہ میں نے خود دیکھا کہ اس کی لاش قرطبہ لے جانے کے لیے سواری پر لادی جا رہی تھی۔[3]

ابن رشد کی وفات کے تقریباً دو ماہ بعد اواخر ربیع الاول میں ۲ رجنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۵۹۴ھ میں جب عیسائیوں سے صلح کر کے مراکش آیا ہے، اسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا، اس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اس وقت دیگر ارکینِ حکومت کے علاوہ عیسیٰ بن حفص بھی موجود تھے۔[4]

ابن بیطار جو علم نباتات کا بہت بڑا ماہر تھا، اس کا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابوبکر بن زہر جو ابن رشد کا حبیب صادق اور منصور کے دربار میں اس کا ہم منصب تھا، گو اس وقت زندہ تھا مگر ایک سال بعد ۵۹۶ھ میں بہ عہد ناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونوں کے علاوہ ابو مروان بن زہر جس نے ابن رشد کی فرمائش سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بہ عہد عبدالمومن اور ابن الطفیل جو ابن رشد کا استاد تھا، ۱۱۸۵ء میں آگے پیچھے وفات پا چکے تھے، گویا اندلس کی علمی زندگی جن لوگوں کے دم سے قائم تھی ۵۹۶ھ میں ارض اندلس ان سب سے

---

[1] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۷۔ [2] انصاری کی اصل عبارت یہ ہے ثم عفی عنه واستدعی ابی مراکش فتوفی بها لیلة الخمیس التاسعه من صفر خمس و تسعین و تسعمائه و دفن بجبانته باب تا غزوت خارجها ثلاثة اشهر ثم حمل الی قرطبة فدفن بها فی روضة سلفة بمقبرة ابن عباس ۔ [3] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۷۔ [4] ابن خلدون صفحہ ۲۴۵ ۔

خالی ہوگئی اور ان کے ساتھ ہی منصور کی علمی محفل بھی اجڑ گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم وفنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدان رزم میں وہ بالکل اپنے باپ کے قدم بہ قدم تھا۔

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت میں جو انقلاب پیدا ہوا، عبدالواحد مراکشی اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ میں جب ۵۹۵ھ میں اندلس گیا تو اس وقت تک ابن رشد کے ساتھیوں میں صرف ابوبکر بن زہر زندہ تھا، مگر بے حد بوڑھا ہوگیا تھا اور اٹھنے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت میں بھی اس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا نوتصنیف کلام سنایا لیکن جب میں ۶۰۳ھ مطابق ۱۲۰۶ء میں مراکش میں ابن الطفیل کے فرزند سے ملا تو اس نے مجھے اپنے باپ ابن الطفیل کے اشعار سنائے، گویا اب فضلائے مغرب میں آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم وفضل کی مدح پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے[1]

ابن رشد نے کئی اولادیں چھوڑیں جن میں دو بہت مشہور ہوئیں، ایک نے فقہ کے جانب توجہ کی اور دوسرے نے طب میں نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابوالقاسم تھی، اپنے باپ اور ابوالقاسم بن بشکوال سے فقہ وحدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظ حدیث تھا، آخر میں قضا کی خدمت اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانت داری کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیا، ۶۲۲ھ میں وفات پائی۔[2]

ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابوعبداللہ کنیت تھی، اس نے طب کی جانب توجہ کی اور بہت مشہور ہوا، ناصر کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب حیلۃ البرء کے نام سے موجود ہے۔[3]

---

[1] "ابن رشد" رینان ص ۱۸۔ [2] الدیباج المذہب فی طبقات علماء المذہب ص ۵۳۔ [3] طبقات الاطباء ص ۷۸۔

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(بسلسلۂ ماقبل)

ا۔ ابن رشد کے اخلاق وعادات: ابن رشد کے عام اخلاق تواضع اور منکسر مزاجی، نفع رسانی وحاجت برآری خلایق، فیاضی وسخاوت، دوست پرستی، رحم وعفو، حب الوطنی، شوق علمی ومداومۃ مطالعہ، مقدار تصنیفات، اس کی مذہبی حالت اور دین داری، اس کی دین داری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اس کے عادات واخلاق کے متعلق قاضی ابومروان الباجی کا بیان۔

۲۔ ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت: موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے ان کی قسمیں ابن رشد کی بے دینی کے افسانے، علمی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اس کے پیشۂ طبابت کے متعلق افسانے، اس کی موت کے افسانے۔

۳۔ ابن رشد اور مؤرخین عرب: ابن رشد اور اہل اسلام، ایک خاص حلقہ میں ابن رشد کی شہرت، ابن الابار اور مؤرخ ابن سعید کی رائے، ابن رشد کے متعلق ذہبی اور یافعی کی کتابوں میں اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ علمائے اندلس کے نزدیک، ابن رشد کی کتابوں پر ابن تیمیہ کا ردونقد، اس کی وفات سے ایک صدی بعد تک اندلس میں اس کی شہرت کا حال، علمائے اسلام میں اس کا حقیقی

درجہ، مسلمانوں میں اس کی تصنیفات کی گمنامی، مسلمانوں میں مذہب ابن رشد کی گمنامی، ابن سینا کے مقابل میں ابن رشد کی گمنامی کے وجوہ، ابن رشد یورپ میں، لیون افریقی کی روایت کے بموجب فخرالدین رازی کے سفر مغرب اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور اس پر نقد۔

۴۔ ابن رشد کا فضل وکمال طریقہ درس اور تلامذہ: ابن رشد کے معلومات اور مختلف علوم وفنون میں اس کا تبحر، اس کی محنت وجفاکشی، اس کے علم وفضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائیں، یونانی زبان وادب سے اس کی ناواقفیت، اس ناواقفیت کی بدولت اس کی غلطیاں، ابن رشد کے بعض علمی اکتشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقہ درس، ابن رشد کا طریقہ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث وفقہ کے تلامذۃ، طب کے تلامذہ ابو عبداللہ الندرومی، ابوجعفر احمد بن سابق۔

۵۔ ابن رشد کا طرز تصنیف: ابن رشد کی تصنیفات کا تنوع اور ان کی روح، ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور ان کے خصوصیات: اس کی بعض تصنیفات کی سنہ وار تاریخیں، ابن رشد نے ارسطو کی کن کتابوں کی شرح نہیں لکھی، اس کے وجوہ، اس کے جانب بعض شروح کی غلط نسبت۔

۶۔ ابن رشد کی تصنیفات: ابن رشد کے شروح ارسطو کی تعداد، ابن رشد کا تنوع حیثیات اور تنوع تصنیف، اس کی تصنیفات کی تعداد میں سوانح نگاروں کا اختلاف، فلسفہ کی تصنیفات، طب کی تصنیفات، فقہ واصول فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد۔

۷۔ ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے: مشرق میں ابن رشد کی تصنیفات کی کم یابی، یورپ میں اس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکوریل لائبریری اور آکسفورڈ لائبریری، اس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت وفراوانی، یورپ ومشرق میں اس کی بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع

و اشاعت، عبرانی تراجم کی طبع و اشاعت، لاطینی تراجم کی طبع و اشاعت، پیڈوا یونیورسٹی میں، وینس میں، یورپ کے دوسرے شہروں میں، ابن رشد کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا۔

(ا) ابن رشد کے اخلاق وعادات

ابن رشد کے اخلاق وعادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ پیکر متانت اور وجیہ و بارعب تھا، کم سخن تھا اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج میں تواضع اور انکسار بے حد تھا، کبھی کسی کو برا بھلا نہیں کہتا تھا، ایک مدت تک عہدۂ قضا پر مامور اور دربار شاہی میں مقرب رہا، اس کی دولت و جاہ اس کے کام وزبان کے لیے زہر تھی، جو کچھ اس کو ملتا اہل وطن پر صرف کرتا، بذات خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہیں اٹھاتا تھا اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اس نے لیا یہ تھا، کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسروں کو فائدہ پہنچایا، حاجت مندوں کو منصب اور عہدہ دلواتا، لوگوں کی انکی ضرورتیں پوری کرتا، [۱] اس کی ذات بے کس و محتاج اہل وطن کے لیے گویا ملجاو ماویٰ تھی لیکن باوجود اس کے شاہی تقرب کی اس کو مطلق پروانہ تھی، دربار میں اپنے وقار و وجاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریوں کی طرح تملق و چاپلوسی سے قطعی نفرت تھی، اس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اس کی ذلت کی گئی، جلاوطن کیا گیا اور عوام الناس میں رسوائی ہوئی، افلاس و تنگ دستی کے مصائب برداشت کیے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہیں ہوئی، جو چاپلوسی پر محمول کی جاسکے، سخت سے سخت وقت میں بھی ازخود کبھی دربار کا رخ نہیں کرتا تھا۔

انتہا درجہ کا فیاض و سخی تھا، اس کی فیاضی دوست دشمن پر یکساں تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر میں دوستوں کو دوں تو میں نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے منشا کے مطابق ہے، احسان اور سخاوت یہ ہے کہ مخالفوں اور دشمنوں کے ساتھ سلوک کیا جائے، جس کو طبیعت مشکل سے گوارا کرتی ہے۔[۲]

---

[۱] الدیباج المذہب بہ روایت ابن الابار ص ۲۸۵۔ [۲] آثار الادہار صفحہ ۲۲۲۔

حلم وعفو کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے مجمع عام میں اس کو برا بھلا کہا اور سخت توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے الٹا مشکور ہوا کہ اس کی بدولت مجھے اپنے حلم وصبر کے آزمانے کا موقع ملا اور اس صلہ میں کچھ روپیہ نذر کیے، لیکن ساتھ ہی اس کو یہ نصیحت بھی کی کہ اوروں سے یہ سلوک نہ کرنا ورنہ ہر شخص اس قسم کے احسان کا قدردان نہیں ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کروگے تو نقصان اٹھاؤ گے۔[۱]

مزاج میں انتہا درجہ کا رحم تھا، مدتوں قاضی رہا، کبھی کسی کو سزائے موت نہیں دی اور اگر کوئی ایسا ہی موقع آپڑتا تو خود کرسی قضاۃ سے الگ ہو جاتا اور کسی اور کو قایم مقام کر دیتا۔[۲]

رشوت ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدتوں قضا کی خدمت انجام دیتا رہا لیکن کبھی کسی کو اس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشوت ستانی یا اسی قسم کے حرکات شنیعہ کی شکایت نہیں پیدا ہوئی، قضا کا زمانہ نہایت اچھی عادتوں کے ساتھ گذرا اور کبھی اس قسم کی شکایت بھی اس کے متعلق سننے میں نہیں آئی کہ کسی فریق کی وہ بے جا طرف داری کرتا ہے۔[۳]

وطن کا نہایت شیفتہ تھا، اس کی تحریرات میں اس قسم کی مثالیں بہت سی ملتی ہیں، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت میں یونان کی بہت تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ یہاں کے لوگ دماغی نشو ونما میں دوسرے ممالک کے لوگوں سے افضل ہیں، ابن رشد نے اس کتاب کی شرح میں اپنے وطن اسپین کو دماغی فضیلت میں یونان کے ہم پلہ قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکوں سے زیادہ معتدل آب وہوا یونان کی ہے۔ ابن رشد نے کتاب الکلیات میں اس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب وہوا پانچویں اقلیم کی ہے اور قرطبہ اسی اقلیم میں ہے۔[۴] ابن سعید کی روایت ہے کہ ایک دفعہ منصور کے دربار میں ابن رشد اور ابن زہر میں یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ میں کس کو ترجیح ہے، ابن زہر اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ میں جب کوئی عالم مر جاتا ہے اور اس کے کتب خانے کے فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو کتب خانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیوں کہ اشبیلیہ میں ان چیزوں کو کوئی پوچھتا نہیں لیکن جب قرطبہ میں کوئی مغنی مرتا ہے تو اس کے آلات موسیقی اشبیلیہ میں جا کر فروخت

---

[۱] آثار الادہار ص ۲۲۲۔ [۲] ایضاً ص ۲۲۲ [۳] الدیباج المذہب ص ۲۸۵۔ [۴] ابن رشد رینان ص ۷

ہوتے ہیں کیوں کہ قرطبہ میں ان چیزوں کی مانگ نہیں، ان واقعات سے دونوں شہروں کی فضیلت کا اندازہ ہوسکتا ہے۔[۱]

تحصیل علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہر وقت کتب بینی اور مطالعہ میں مشغول رہتا تھا ابن الابار کا بیان ہے کہ شب کے وقت بھی اس کے ہاتھ سے کتاب نہیں چھوٹتی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر میں صرف دو راتیں وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی۔[۲]

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا مختلف علوم وفنون میں کم وبیش ساٹھ کتابیں اس کی یادگار ہیں، ابن الابار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے دس ہزار ہیں، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عدیم الفرصتی میں انجام دیتا تھا [۳]

نہایت دین دار اور پابند شرع تھا، پنج وقتہ نماز باوضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیہ ومحدث اور فقہ میں مصنف بھی تھا، (اس کی فقہ کی کتابوں کا ذکر تصنیفات کے ذیل میں آئے گا) انصاری ابو محمد عبدالکبیر سے روایت کرتا ہے کہ "ابن رشد" کی بے دینی کے متعلق جن باتوں کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہیں، بے دینی کے جراثیم سے وہ بالکل پاک تھا، میں نے اس کو برابر مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ہاں البتہ ایک بار اس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ میں نے اور کوئی بات گرفت نہیں کی" (اس کے بعد اس نے طوفان والا واقعہ ذکر کیا ہے، جو اوپر گزر چکا ہے)[۴]

ایک دوسرا سوانح نگار اس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:

"یہ خدا جانتا ہے کہ اصل میں اس کی حالت کیا تھی اور اس کا باطن کیا تھا، باقی

---

[۱] نفح الطیب ص ۲۱۶۔ [۲] الدیباج المذہب ص ۲۸۴۔ [۳] ایضاً ص ۲۸۵۔ [۴] انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے کہ حدثنی الشیخ ابو الحسن الرعینی قال حدثنی ابو محمد عبدالکبیر وقد جری ذکر هذا المتفلسف وما له من الطوام فی محاوة الشریعة فقال ان هذا الذی ینسب الیه ما کان یظهر علیه ولقد کنت اراه یخرج الی الصلوٰة واثر ماء الوضوء علی قدمیه وما کدت اخذ علیه فلتة الاواحدة وهی عظمی الفلتات۔

اتنا معلوم ہے کہ زمانۂ جلاوطنی میں جتنے مصائب اس کو برداشت کرنا پڑے ان کا عذاب وثواب حاسدوں کی گردن پر ہے، جنھوں نے بغض وحسد کی بنا پر اس کو تباہ و برباد کیا ورنہ اس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ ارسطو کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا، یا مذہب وفلسفہ میں تطبیق دیا کرتا تھا۔[۱]

بات یہ ہے کہ اس کے مخالف شورش برپا کرنے والوں نے جھوٹی سچی باتیں اس کے متعلق مشہور کر دی تھیں، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے اور مراکش میں یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس کے مرنے کے بعد یورپ میں بھی اس کے متعلق لوگوں میں طرح طرح کے چرچے ہوئے، ایک فریق اسی کی سند سے اپنے مذہب کا رد کرتا تھا، دوسرا فریق اس کو زندیق وکافر سمجھتا تھا، غرض طرح طرح کی باتیں اس کے متعلق مشہور ہو گئیں، خود اس کی زندگی ہی میں لوگوں کو اس کی دین داری میں شک پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ انصاری نے عبدالبر کا جو قول نقل کیا ہے اس میں لوگوں کے اس اختلاف خیال کا ذکر موجود ہے، عبدالواحد مرکشی نے بھی اس کی دین داری کے مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لیون افریقی نے تو صاف صاف لکھ دیا کہ ابن رشد کے باپ نے جب ابن باجہ کو قید سے رہا کرایا ہے تو اس وقت اس کو یہ معلوم نہ تھا کہ اس کا فرزند ارجمند بھی ایک روز اسی طرح بے دینی اور الحاد میں گرفتار ہو جائے گا،

بہر حال ابن رشد کی دین داری کے متعلق لوگوں کو شبہہ جو پیدا ہوا اس کی وجہ نہایت صاف ہے، حاسدوں کی کارروائیوں نے حقیقت میں اس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کر دیا تھا ورنہ اس کی تصنیفات سے ہرگز یہ پتا نہیں چلتا کہ ان کا مصنف بے دین ہے۔

قاضی ابومروان باجی اس کے اخلاق وعادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہیں:

"ابن رشد کی رائے نہایت صائب ہوتی تھی، وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اور اس کے ارادے نہایت پختہ ہوتے تھے اور مصائب سے کبھی خوف نہیں کرتا تھا۔[۲]

[۱] "ابن رشد" رینان صفحہ ۹۷۔ [۲] طبقات الاطبا صفحہ ۷۶۔

(۲)

ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اٹھ جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کی شخصیت میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں، دور جہالت کی بت پرست قومیں اعاظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودان باطل کی صف میں جگہ دیتی تھیں، ان کے معبود زیادہ تر وہ روحیں تھیں جو جسم سے منفصل ہو کر عالم روحانی میں حیات جاودانی حاصل کر چکی تھیں، اسی طرح کے افسانے ہر قوم میں بڑے آدمیوں کے متعلق شہرت پا جاتے ہیں، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات میں کوئی غیر معمولی بات دیکھ کر اس کا ایسا معتقد ہو جاتا ہے کہ بعد مرنے کے اس کو مافوق العادات انسان تسلیم کر لیتا ہے، کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہیں کہ اس کے متعلق طرح طرح کی باتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور کبھی کوئی معمولی سا واقعہ لوگوں کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کر لیتا ہے کہ اس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتیں پیدا کر کے اس شخص کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، بہر حال افسانوں کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، ان کے دو لازمی نتیجے یقینی طور پر پیدا ہوتے ہیں، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہو جاتا ہے اور یا ان افسانوں کے باعث اس کی نیک نامی اور شہرت ہوتی ہے۔

ابن رشد بد قسمتی سے ان اشخاص میں نہ تھا جو مرنے کے بعد نیک نام مشہور ہوتے ہیں، اپنی ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اس میں ضرور تھی، کہ لوگ اس کو اچھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگوں میں اس کا شمار ہوتا لیکن اس کی زندگی کے آخری ایام میں جو واقعات پیش آئے ان کی بدولت بے دینی کے الزام کا ایک ایسا دھبا اس کے کیریکٹر میں لگ گیا جس سے اس کی شہرت خاک میں مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہیں، وہ تین طرح کے ہیں بعض افسانے وہ ہیں جو عرب مورخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہیں، بعض وہ ہیں جو مسیحی حلقوں میں اس کی بے دینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہیں اور بعض افسانوں کا تعلق اس کی عام شہرت کے ساتھ ہے جو اس کو اٹلی کے شمالی صوبوں میں ایک مدت تک حاصل رہی۔

عرب مؤرخین نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ زیادہ تر اس کے اخلاق وعادات سے تعلق رکھتی ہیں اور ان میں جو تصویر ابن رشد کی کھینچی گئی ہے اس سے ابن رشد کے کیریکٹر کے اصلی خط خال نمایاں ہوتے ہیں، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق وعادات کا پیکر اور علم وتعلم کا حقیقی دل دادہ تھا، مذہب کا پابند اور اس کے اصول وفروع کا بہت بڑا واقف کار تھا لیکن مسیحی حلقوں میں اس کے خلاف جن باتوں سے اس کی شہرت ہوئی وہ الحاد اور بے دینی سے تعلق رکھتی ہیں، مسیحی حلقوں میں بڑا گروہ ان لوگوں کا تھا جو اس کے بعض نظریات کی بنا پر اس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اس کے علاوہ ابن رشد کے طرف داروں کے گروہ میں فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ چوں کہ مسیحی مذہب سے نفرت نہایت تیزی کے ساتھ پھیل رہی تھی، اس لیے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ بے دینی فلسفہ ابن رشد کی ترویج واشاعت کا نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی بے دینی کے متعلق جو افسانے مشہور ہوئے، ان میں اس افسانہ کی بڑی شہرت تھی کہ ابن رشد مسلمان قطعی نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نہیں وہ عیسائی تھا اور نہایت غور وخوض کے بعد یہ مذہب اس نے اختیار کیا تھا، اسی سلسلہ میں یہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے میں گیا وہاں اس وقت عشائے ربانی کی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ "تم لوگ کس قدر احمق ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیاں (معاذ اللہ) نوچ رہے ہو"۔ اس کے بعد کہنے لگا کہ "خدایا مجھے فلسفیوں کی موت عطا کر" یہ جملہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ "اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفوں کا مذہب ہے، عیسائیت ناممکن العمل مذہب ہے اور یہودیت بچوں کا مذہب ہے" اس طرح کی بے سروپا باتیں بہت سی مشہور ہیں جو اس کی تحریرات اور عرب مؤرخین کی روایات کے سراسر خلاف ہیں، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل میں جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتیں اس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہیں۔

بے دینی کے افسانوں کے علاوہ ان افسانوں کا ایک انبار ہے جو علمی حلقوں میں اس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، ان افسانوں کی بالکل دوسری نوعیت ہے اور ان کا تعلق محض ابن

رشد کی ان تحریرات سے ہے جس میں ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہے لیکن یہ عجیب طرفہ ماجرا ہے کہ یہ افسانے بھی اس کی بے دینی کی شہرت سے پاک نہیں ہیں اور کچھ نہ کچھ ان میں بھی ابن رشد کی بے دینی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہے، چنانچہ بنی نیٹو جو قرون متوسطہ میں ابن رشد کے مخالف فریق کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہے کہ چوں کہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ انسان کے لیے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدیس نہایت ضروری ہے، اس لیے ابن رشد نے اس کی مخالفت میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر معقول اور ناقابل عمل ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے استناد نہیں کرتا، حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی تصنیفات میں اکثر موقعوں پر ابن سینا کے کلام کو نقل کر کے اس کی تردید کرتا ہے، چنانچہ تہافۃ التہافہ میں اس کے بہ کثرت شواہد موجود ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کی ابن رشد نے شرح لکھی ہے اور فن طب میں تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی مخاصمت بھی نہیں ہے بلکہ وہ اس فن میں ایک حد تک ابن سینا کی افضلیت بھی تسلیم کرتا ہے۔

قرون متوسطہ میں یورپ کے اجلہ علما کی بھی عقلی حالات اس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیال کی بلند پروازی کی بنا پر وہ غلط سلط اور متناقض باتوں کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ میں یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی حلقوں میں پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہو گئی ہے، وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر زبان زد تھی اور ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی عداوت پر محمول کیے جاتے تھے، یہاں تک کہ اسی سلسلہ میں یہ ایک بے سروپا قصہ بھی یورپ میں شہرت پذیر ہو گیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قرطبہ میں ابن رشد کا مہمان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لیے اس کو بے انتہا تکلیفیں دیں، ابن سینا اور ابن رشد میں تقریباً ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہے، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہیں کیا، بلکہ بغداد سے آگے نکلنے کا بھی اس کو شاذ و نادر موقع ملا ہوگا، یہ اہل یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آفرینی ہے، جو اس قسم کے بے تکے قصے علمی حلقوں میں رواج

پا گئے، ورنہ یہ اس قابل بھی نہیں کہ کسی مستند کتاب میں ان کو جگہ دی جائے، حالاں کہ راجر بیکن اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف ان کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ ان بے سرو پا قصوں سے ابن رشد کی مخالفت کے موقعوں پر استدلال بھی کرتے ہیں۔

اسی سلسلہ میں یورپ کے دور اصلاح کے اطبا میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سرو پا افسانہ ہے، تمام جہاں جانتا ہے کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار میں طبیب خاص تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے مغالطہ ہوا اور یہ مشہور کر دیا کہ ابن رشد مرضا کے لیے نسخے نہیں تجویز کرتا تھا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور انہوں نے فصد اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقوں کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کر دیا حالاں کہ کتاب الکلیات میں خود ابن رشد نے ان تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہے۔

ان افسانوں سے زیادہ حیرت انگیز وہ افسانے ہیں جو اس کی موت کے متعلق یورپ میں مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہیں کہ ابن رشد ایک روز سڑک پر چلا جا رہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے کچل گیا اور مر گیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ اس کے پیٹ میں کوئی خارجی صدمہ پہونچ گیا تھا، اس سے اس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتیں یورپ میں مشہور تھیں اور اصل یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد جتنے افسانے اس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ان کی اختراع و ایجاد کا فخر اہل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدائے عہد سے چالاکیوں اور قیاس آفرینیوں میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن ان مسیحی افسانوں کے خلاف عرب مؤرخین کی کتابوں میں اس قسم کے بے سرو پا قصے کہیں نہیں ملتے اور نہ اس طرح کی قیاس آفرینیاں کہیں پائی جاتی ہیں، باوجود اس کے یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کے باعث جس شہرت اور قدر و منزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ دو تین صدیوں تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا،

مسلمانوں میں نہ اس کی اتنی قدر و منزلت کی گئی اور نہ اس کو واجبی شہرت حاصل ہوئی۔

وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر اس قدر وسیع ہے کہ اہل اسلام کے ہر ایک صاحب فضل و کمال کا شہرت پانا قریب قریب ناممکنات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف میں علوم نقلیہ کی ہر ایک شاخ میں، علوم عمرانیہ واجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ میں، تاریخ، ریاضی، علم ہیئت، طب، کیمیا، سحر وطلسمات، شعبدہ بازی اور صنعت وحرفت کی ہر ایک شاخ میں، غرض جدھر نگاہ اٹھاؤ تصنیفات وتالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے، اس کے علاوہ ہر ایک علم وفن میں مجتہدین اور حذاق فن کی بھی کمی نہیں ہے، اس سارے انبار میں اگر جواہر ریزے تلاش کرو تو سیکڑوں ادھر ادھر پڑے ہوئے ملیں گے، جو گو ندرت و کمیابی میں اپنا جواب نہیں رکھتے لیکن عام نظریں ان کی اصلی قدر و قیمت کو پہچان نہیں سکتیں اور اس بنا پر وہ انہیں جواہر ریزوں پر دست رس حاصل رکھتی ہیں، جو اپنی چمک دمک کی وجہ سے خود بہ خود اپنی جانب نظروں کو مائل کر لیتے ہیں، شہرت اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے تتبع کی رہین منت رہتی ہیں، ابن باجہ، ابن رشد، ابن الطفیل کوئی عام پسند مصنف نہ تھے جو ان کے نام کو شہرت ہوتی، ہاں اس گروہ میں ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب میں چاہو دیکھ لو بہ خلاف ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دیں گے، وہی سب سے پہلے اس موقع پر خاموش نظر آتے ہیں، ابن خلکان اور صفدی جو مشاہیر اسلام کی انسائیکلو پیڈیا کے مصنف ہیں ایک حرف ابن رشد کے متعلق نہیں لکھتے، لیکن جمال الدین قفطی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکما مرتب کی ہے، ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، حالاں کہ اندلس کے بہت سے گم نام فلسفیوں کا تذکرہ اس نے کیا ہے۔

لیکن اس فریق کے علاوہ ایک دوسرا گروہ اور ہے جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب و تاب کے ساتھ کیا ہے، ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبا میں ابن رشد کی بے حد مدح و ثنا کی ہے، چنانچہ لکھتا ہے ابن رشد فضل و کمال میں مشہور، تحصیل علم کا شوقین اور فقہ و خلافیات میں یگانہ روزگار تھا[1] ابن ابی اصیبعہ نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مروان باجی کی زبانی یا تحریری

[1] طبقات الاطباص ۷۵۔

یادداشتوں کی بنا پر لکھا ہے اور قاضی ابو مروان ابن رشد کی مدح وثنا میں بے حد شکر ریز نظر آتے ہیں۔

ابن رشد کے خاص سوانح نگار دو شخص ہیں، ابن الابار اور انصاری، ابن الابار نے حافظ ابوالقاسم ابن بشکوال کی کتاب الصلہ کا جو ذیل کتاب التکملہ کے نام سے لکھا ہے اس میں ابن رشد کا تذکرہ نہایت مدح وثنا کے ساتھ کیا ہے اور ابن فرحون مالکی نے بھی الدیباج المذہب میں ابن الابار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہے، یہ دونوں سوانح نگار ابن رشد کی مدح وثنا میں بالکل ڈوبے ہوئے ہیں اور انصاری نے تو ایسی شہادتیں جمع کر دی ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا نام تمام دنیائے اسلام میں پھیل گیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ میں فلسفہ کا امام مانتا ہے [۱] اور فقہ میں اس کی کتاب بدایۃ المجتہد کی بے حد تعریف کی ہے۔

ذہبی نے کتاب العبر میں اور یافعی نے بھی مادحانہ الفاظ میں ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے ذہبی نے اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہے، یافعی نے اس کی تاریخ وفات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف اسی قدر لکھ دیا ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب بینی کا حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہے کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم میں تبحر وکمال کا درجہ رکھتا تھا اور فقہ، خلافیات، فلسفہ، منطق، طب، ریاضی اور صرف ونحو جیسے متعدد بیگانہ علوم کی کتابیں روزمرہ اس کے مطالعہ میں رہتی تھیں اور وہ ان سب علوم میں مصنف بھی تھا۔

علمائے اندلس میں ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف مکالمات سے اچھی طرح کھلتا ہے جو مشرق ومغرب کی باہمی افضلیت پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب میں ایک مدت تک جاری رہے، ان مکالمات میں ہر فریق اپنے اپنے ملک کے علما وفضلا کے نام اور تصنیفات گنوا کر اپنے ملک کی فضیلت ثابت کرتا تھا، سب سے پہلے ابن ربیب قیروانی نے عبدالرحمن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس میں افریقہ کی فضیلت اندلس پر ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سعید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو انہوں نے علمائے اندلس کے مناقب و فضائل پر ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر ابن الربیب کے پاس بھیج دیا، اس میں ہر قسم کے علوم وفنون

---

[۱] مقری جلد دوم صفحہ ۱۲۸۔

کے مصنفین کے نام اور ان کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے لیکن چوں کہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اس لیے ان واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہے اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ، وخلافیات اور فلسفہ دونوں کے ضمن میں ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے اور علمائے اندلس میں اس کو خاص قدر و منزلت کا مستحق ٹھہرایا ہے، پھر ابن سعید نے ایک اور مکالمہ نقل کیا ہے جو ابوالولید شقندی اور ابی یحیٰی طنجی کے درمیان والی سبتہ یحیٰی بن ابی زکریا کی مجلس میں ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہے، یحیٰی بن زکریا یوسف بن عبدالمؤمن کا سسرالی قرابت دار تھا اور ابن رشد یوسف کے دربار میں ملازم تھا، شقندی نے پہلے بادشاہوں کے مفاخر بیان کیے ہیں پھر علما کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے اور اس سلسلہ میں ابن رشد اور اس کے دادا کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ وغیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے۔[1]

مشرق میں بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ابن حمویہ جب اندلس آیا تو اس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کر کے اس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کر لے، میمونیوں کا خاندان جو ابن رشد کی زندگی میں مصر میں مقیم تھا، ابن رشد کی کتابوں کی تلاش میں رہتا تھا، چنانچہ موسیٰ بن میمون نے جو صلاح الدین کے دربار میں طبیب تھا، ۱۱۹۰ء میں اس کی بعض تصنیفات کا پتہ لگایا۔

ابن تیمیہ جو آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا اور ساتویں صدی کے آخر میں حنابلہ کے امام اور مشہور و معروف بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے، ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالہ معراج الوصول میں ابن رشد کے جانب اس عقیدہ کی نسبت کرتے ہیں کہ انبیا ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہیں، اس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الادلہ کا انہوں نے رد بھی لکھا ہے، جس کو اپنی کتاب العقل والنقل میں انہوں نے شامل کر دیا ہے، ابن خلدون حضرمی مقدمۂ تاریخ میں ابن رشد کو ابونصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں۔

---

[1] مقری جلد دوم ص ۱۴۰۔

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونوں میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی اور اس کی تصنیفات کے قدر دان اور ان پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، گو اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے معتقدین تھے لیکن اس کی نکبت کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اس کے شاگرد بھی منتشر اور پراگندہ ہو گئے اور اس کی شہرت میں بھی بٹہ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض مسودات ایسے موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی وفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین میں اس کی تصنیفات کے خاص قدر شناس موجود تھے۔[1]

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت میں زوال پیدا ہوا اور آخر میں مسلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہے کہ شہرت کے عہد میں بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق میں حاصل تھا، مشرق میں ابن سینا فلسفہ کا معلم ثانی اور شیخ الرئیس مشہور ہے اس کی کتابیں کثرت سے پڑھی جاتی ہیں، اس کے حالاتِ زندگی عام طور پر زبان زد ہیں، علما نے اس کی کتابوں کی بہ کثرت شرحیں لکھیں، اس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو وحی سے کسی طرح فروتر نہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابوں کی خاص خدمت انجام دی، امام رازی کے مقابلہ میں ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا اور ان کے اعتراضات کے ترکی بہ ترکی جواب دیے اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا میں مشہور کر دیا اور پھر عجیب بات ہے کہ یہ سب کوششیں ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل میں آئیں، بہ خلاف اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتب خانوں کا تو کیا ذکر ان کتابوں میں بھی ان کا پتہ نہیں چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہیں، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موقعوں پر ذکر کیا ہے، ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہے۔[2] اس کے بعد امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے حکما کی جانب سے اس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر میں یہ کلمے استعمال

[1] انسائیکلوپیڈیا ذکر ابن رشد من جملہ ان کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھویں صدی ہجری میں اس کی بہت سی کتابوں کی تلخیص کی تھی۔ [2] کشف الظنون ص ٦٦۔

ے ہیں کہ ابو حامد شریعت اور فلسفہ دونوں سے ناواقف ہیں اور لوگوں کو دونوں سے گمراہ کرتے ہیں [1] پھر اس کے بعد ہو دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایۃ المجتہد کا ذکر کیا ہے جو درحقیقت ہدایۃ المجتہد ہے اور اس کے نام میں حاجی خلیفہ نے تحریف کردی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہیں جو فقہ پر ہے۔

تصنیفات کی گم نامی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اس کے فلسفیانہ مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہیں ہیں، ابن سینا کی طرح نہ اس کی کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں نہ اس کے جانب سے دفاع کیا گیا اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی ردو قدح کی، یہاں تک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد خاں فاتح کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اس میں ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل آنکھیں بند کر کے امام غزالی کی بے جا طرف داری کی ہے اور مسلمانوں میں اس کی تصنیفات اور اس کے مذہب کی گم نامی کے کئی سبب ہیں۔

۱۔ یہ کہ مسلمانوں کے ذہنوں میں ابن رشد کا فلسفہ آمد کا رنگ اور انوکھا پن نہیں رکھتا، بہ خلاف ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظروں میں ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ شیخ الرئیس اور معلم ثانی کہلاتا ہے، حالاں کہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوپٹ کیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و ترتیب میں اس کو بنایا ہے لیکن یہ ابن رشد کی بدقسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانوں میں کوئی نہیں جانتا۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی میں کافر و زندیق کا خطاب پاچکا تھا، اس کے علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابوں میں اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ کا رد نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات میں کیا، ظاہر ہے کہ علما ایسی کتابوں کا مطالعہ کرسکتے تھے۔

۳۔ تیسری وجہ یہ تھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدردانوں نے اس کی تصنیفات کا بیش تر حصہ اپنے ہاں محفوظ کرلیا تھا اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت

---

[1] کشف الظنون ص ۲۶۷۔

کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسروں ممالک میں لیتے گئے اور جو کچھ بچا کچھا سرمایہ باقی رہا، اس کو عیسائیوں نے جلا ڈالا چنانچہ اندلس کی فتح کے بعد پادری ٹار کوئی میڈیا کے حکم سے شہر سلیمینگا میں علوم مشرقیہ کی چھ ہزار کتابیں اور پادری زمینیز کے حکم سے غرناطہ میں اسی ہزار کتابیں جلا ڈالی گئیں، اسی انبار میں ابن رشد کی تصنیفات بھی تھیں۔

۴۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علمی نشو ونما میں مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگوں نے مشرق میں تحصیل علم کر کے اپنے وطن میں علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب میں جس وقت فلسفہ کا دور شروع ہوا ہے، اس وقت جتنی کتابیں مشرق میں شہرت رکھتی تھیں، ان کی شہرت فوراً مغرب میں بھی ہو گئی اور جن مصنفین کا آفتاب شہرت خود مشرق میں ڈھل چکا تھا، ان کو مغرب میں مقبولیت نہ حاصل ہو سکی، ابن سینا اور امام غزالی جیسے مقبول مصنفین کی کتابیں اندلس میں گھر گھر پھیلی ہوئی تھیں، فارابی کو اندلس میں ہر شخص جانتا تھا، لیکن معتزلہ کی کتابیں اندلس میں بالکل ناپید تھیں، مشرق میں خود ابن سینا جیسے یگانہ روزگار شارحین ارسطو موجود تھے، اس لیے ابن رشد کی کتابوں کا قدردان یہاں کوئی نہ تھا۔

اس بنا پر خود اہل اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اس کے فلسفہ کے ذریعہ سے ارسطو کو حل کرتے لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی میں ایسا گھن لگا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہیں کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت ابتر ہو گئی ہے اور اسی بنا پر یہاں علوم وفنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی نہیں پوچھتا، البتہ سنتے ہیں کہ مشرق میں آج کل ان علوم کا بہت چرچا ہے جب میں مصر میں تھا وہاں سعد الدین تفتازانی کی چند کتابیں نظر سے گذری تھیں، جن سے پتہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم وفن کی ترقی واشاعت کے لحاظ سے مغرب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ سنا ہے کہ فرنگستان میں بھی علوم عقلیہ کا چرچا زور پر ہے، وہاں متعدد علمی سوسائٹیاں قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل میں بہت جدوجہد کرتے ہیں [1] یہ وہ وقت تھا جب یورپ میں ابن رشد کی ہر طرف دھوم تھی اور فلسفہ مدرسیہ کی تعلیم خانقاہوں اور مدارس میں

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۳۳۔

جاری ہوگئی تھی۔

غرض ان متعدد اسباب کی بنا پر ابن رشد کو مسلمانوں میں ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہیں ہوئی، مسلمانوں میں ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبوراً ان کو ابن سینا کی کتابیں پڑھنا پڑیں، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی گو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا لیکن ابن سینا کے مقابل میں اس کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا، فارابی کی کتابیں قریب قریب معدوم ہوگئی تھیں اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہوگئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا، اس کی شہرت میں کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی نے اس کا جواب لکھا، طوسی ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندسہ داں تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اس کے تلامذہ میں قطب الدین رازی بے حد مشہور ہوئے بغداد جو علوم وفنون کا مرکز تھا، ہلاکو نے اس کو برباد کردیا تھا، اب علم وفن نے بھی حکومت کی طرح تاتاریوں کے دامن میں پناہ لی اور طوسی کا حلقۂ درس پڑھنے لگا چنانچہ ترکستان وایران میں قطب الدین رازی، سعد الدین تفتازانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چرچا پھیل گیا ان علما کے بعد میر باقر داماد اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آگیا، ہندوستان میں فتح اللہ شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ وجدیدہ اور طوسی کے شروح اشارات وغیرہ سے یہاں کے علما کو روشناس کیا۔

غرض ابن سینا کو مشرق میں جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور ان کے تلامذہ ہیں، جن کا حلقۂ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان اور حدودِ شام تک وسیع ہوگیا تھا لیکن قریب قریب یہی عہد تھا جب ابن رشد مغرب میں علم وعقل کی نئی روشنی پھیلا رہا تھا۔

لیون افریقی نے امام رازی کے تذکرہ میں یہ عجیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر میں تھے، تو ابن رشد کی شہرت سنکر ان کو سفر مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال

پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے انہوں نے جہاز کا انتظام بھی کر لیا لیکن اسی اثنا میں ان کو خبر ملی کہ ابن رشد معتوب شاہی ہے اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا، معلوم نہیں لیون کے بیان کی کیا اصلیت ہے، لیون اسی طرح کے غلط سلط واقعات اکثر مشاہیر اسلام کے جانب منسوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اس کی کتاب میں صریح تناقضات کے شواہد بھی بہ کثرت موجود ہیں، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ میں دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے چوہتر برس بعد انتقال کیا، حالاں کہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال ۶۰۶ھ میں ہوا ہے اور ان کے کسی نگار کے کلام سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ انہوں نے مصر کا بھی سفر کیا تھا اور اندلس جانے کا بھی خیال ان کو پیدا ہوا تھا۔

(۴)

ابن رشد کا فضل و کمال طریقۂ درس اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی، اس کی بہ دولت مختلف علوم و فنون میں اس کو تبحر حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ دماغی قوت اور جامعیت (انسائیکلو پیڈیا ٹک دماغ) ساتھ لے کر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہیں ہوتے تھے، بلکہ تبحر کا درجہ ان کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس ہو رہا ہے تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون میں اس کی کتنی کتابیں ہیں اور ان تمام فنون میں اس کا انداز بیان مجتہدانہ اور محققانہ ہے، تفسیر[1] میں، لغت میں، فلسفہ میں، منطق میں، ریاضی میں طب میں بہ کثرت اس کی کتابیں موجود ہیں۔

ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم و فنون کا امام اور ان سب میں اجتہاد کا درجہ رکھتا تھا، فقہ میں صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بہ خوبی واقف تھا، اس کی کتاب بدایۃ المجتہد فقہ میں اسم با مسمی ہے، اس کتاب سے اس کے فقہی اجتہادات و

[1] ابن سینا کی تفسیر کا ایک قلمی نسخہ میرے کتب خانہ میں موجود ہے، جس میں صرف معوذتین اور سورۂ اخلاص کی تفسیر ہے، اس کے علاوہ اپنے فلسفہ کی کتابوں میں وہ برابر آیات قرآنی کی تفسیر کرتا جاتا ہے، چنانچہ اشارات میں اس کے شواہد موجود ہیں۔

معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، علم کلام اور صرف ونحو میں بھی اس کی تصنیفات موجود ہیں، فلسفہ ومنطق اور علم ہیئت میں تو ضرب المثل تھا اور طب میں بھی اس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا اور شعرائے جاہلیت کے کلام پر خصوصیت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اس عہد میں علمائے اسلام جن علوم وفنون میں عموماً تبحر رکھتے تھے، ان میں اس کو بھی تبحر حاصل تھا، دیگر علمائے اسلام کی طرح منطق وفلسفہ میں ارسطو سے، طب میں، جالینوس سے اور علم ہیئت میں بطلیموس سے اس کو کافی واقفیت تھی، ان کی کتابوں کی اس نے تہذیب وترتیب کی ان پر شرحیں لکھیں ان کے خلاصے کیے، اپنے شروح اور خلاصوں میں وہ ساتھ ساتھ دوسروں کے خیالات پر نقد بھی کرتا ہے، جس سے اس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہے اور کتابوں کی موزوں ترتیب اس کے دماغ کی منطقی تربیت کا پتہ دیتی ہے۔

اس کے علاوہ اس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کی محنت وجفاکشی کا کیا عالم تھا، ابن الابار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا، اسی زمانہ سے اس نے کتب بینی اور تصنیف وتالیف کی اتنی عادت ڈال لی کہ بجز دو راتوں کے وہ کبھی نہیں سویا، ایک اپنی شادی کی رات، دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ کا انتقال ہوا، اس کے ساتھ یہ بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ قضا کی خدمت اور دربار کے تعلقات کی وجہ سے اس کو کبھی اطمینان اور یکسوئی کے ساتھ ایک ساتھ بیٹھنا نصیب نہ ہوا، قریب قریب اس کی ساری عمر ایاب وذہاب کی پریشانیوں میں گذری، بعض وقت ضروری کتابیں تک ساتھ نہ ہوتی تھیں، ان موقعوں پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگاروں کے بیانات سے قطع نظر کر کے بھی صرف اس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ اس کی دماغی قوتیں اگر غیر معمولی نہ تھیں تو کم از کم اپنے عہد میں ممتاز ضرور تھیں، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم وفنون میں اس کو اجتہاد وتبحر کا درجہ حاصل تھا۔

یہی وجہ ہے کہ اس کے سوانح نگار بھی اس کی مدح وثنا میں غیر معمولی طور پر طب اللسان نظر آتے ہیں، یافعی کو اس بات پر حیرت ہے کہ اس کو مختلف علوم وفنون میں تبحر حاصل تھا اور ان سب علوم میں وہ مصنف تھا، ابن سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، فقہ میں اس کی مہارت کو

غیر معمولی طور پر سراہتا ہے شقندی اس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی اصیبعہ اس کو فقہ وخلافیات میں یگانہ روزگار قرار دیا دیتا ہے[1] ابن الابار کہتا ہے کہ کمالات علمی وعملی میں اندلس میں اس کا کوئی ہم سرنہیں ہوا، روایت سے زیادہ درایت اس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ میں تو اس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طب وفقہ دونوں میں اپنے مشکلات اس سے حل کرتے اور فتویٰ طلب کرتے تھے۔[2]

البتہ اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ فلسفہ میں تبحر رکھنے کے باوجود یونانی زبان و ادب سے قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں وہ موقع موقع پر عنترہ اور نابغہ وغیرہ شعرائے جاہلیت کے کلام کو تمثیلاً پیش کرتا ہے لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی ادب کی واقفیت سے وہ کوسوں دور ہے، یونانی شاعری میں ٹریجڈی، کمیڈی، ڈراما اور اپیک وغیرہ شاعری کی متعدد قسمیں ہیں، جب تک کسی شخص کو سوفکلیز، اخیلیوس اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہ ہو وہ ان اقسام کی اصلی حقیقت سمجھ نہیں سکتا، اسی طرح عربی شاعری میں تشبیب، مدح وذم، قصیدہ، خانہ ویرانی کی تصویر، اونٹنی یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بے بسی کا اظہار وغیرہ شاعری کی بیسیوں قسمیں ہیں اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہیں، ممکن ہے کہ کسی سادہ مضمون کو عنترہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اس کو ادا کیا ہے لیکن مضامین کے اس توارد سے یونانی اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

ابن رشد ٹریجڈی اور کمیڈی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریجڈی مدحیہ شاعری اور کمیڈی ہجو آمیز شاعری کا نام ہے، اس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح وذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے ان کی مثالیں تلاش کرنے کی بے ہودہ کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے[3] کہیں کہیں وہ اپنی

---

[1] حوالے اوپر گذر چکے ہیں۔ [2] الدیباج المذہب ص ۲۸۴۔ [3] یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہیں بلکہ تقریباً یہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفاء سے میں چند اقتباسات پیش کرتا ہوں، جن سے معلوم ہوگا کہ ابن سینا بھی ان غلطیوں سے پاک نہیں ہے، ابن سینا کہتا ہے "طراغودیا (ٹریجڈی) کے اجزا حسب ذیل ہوتے ہیں، جزاول عربی اشعار کی تشبیب کے مثل ہوتا ہے، اس کو مدخل کہتے ہیں (بقیہ ص ۱۰۷ پر)

تصنیفات میں دیگر فلاسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے وضعی واشتقاقی معنی بیان کرنے لگتا ہے جس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہے لیکن بدقسمتی سے ان مواقع پر وہ یا دوسروں سے نقل کرتا ہے، یا اگر اپنی طرف سے لکھتا ہے تو فاش غلطیوں میں مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلاسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اسما کو بھی اس نے خلط ملط کر دیا ہے، چنانچہ اکثر جگہ پروٹاگورس اور فیثاغورس میں وہ فرق نہیں کرتا، کہیں کہیں دیما کریٹس اور کریٹائیل آپس میں خلط ملط ہو گئے ہیں، ہرقلیہ اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہرقیلوس کے جانب منسوب ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، اناناگوفس کو وہ ایک اٹالین فرقہ سمجھتا ہے، غرض ناموں میں خلط ملط کی مثالیں اس کی کتابوں میں بہ کثرت ملتی ہیں اور یہ سب غلطیاں محض اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا، ورنہ ان غلطیوں کی اصلاح یونانی زبان وتاریخ کے واقف کار کے لیے مشکل نہیں ہے[۱]

علم ہیئت کے بعض علمی اکتشافات بھی اس کے جانب منسوب ہیں، چنانچہ قرص آفتاب میں دھبوں اور داغوں کا انکشاف سب سے پہلے اسی نے کیا۔[۲] اس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والوں نے کیا ہے لیکن کولمبس (مکتشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہے کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے میری رہ نمائی کی وہ ابن رشد کی تصانیف ہیں۔[۳]

(بقیہ حاشیہ ص ۱۰۶) دوسرے جز کو مخرج رقاص اور تیسرے جزو کو محاذ کہتے ہیں، ٹریجڈی کو کوئی آدمی مل کر گا گا کے پڑھتے ہیں، دوسری جگہ لکھتا ہے "ڈراما وہ اشعار ہیں جن میں شخص واحد یا اشخاص معلوم کے متعلق کچھ بیان کیا جائے، ایپک وہ نظم ہے جس میں بادشاہوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، ٹریجڈی وہ نظم ہے جس میں شخص واحد کے افعال حسنہ کی تصویر کھینچی جاتی ہے، کمیڈی وہ نظم ہے جس میں شخص واحد کے افعال قبیحہ کھول کر بیان کیے جاتے ہیں۔" ابن سینا کی کتاب الشعرا کا بڑا حصہ ٹریجڈی کی تفصیل کے نذر ہوا ہے لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھائی ہے، البتہ یہ غنیمت ہے کہ ابن رشد کی طرح اشعار عرب سے شواہد نہیں پیش کیے ہیں۔

[۱] "ابن رشد" رینان ص ۳۱ ۔ [۲] "یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ" ڈریپر ص ۳۹۔ [۳] "معرکہ مذہب وسائنس" ڈریپر ص ۲۲۳ و "تذکرہ ابن رشد" رینان ص ۱۸۵

ابن رشد کے مقولے بھی اس کے افعال وخصائل کی طرح حکیمانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے، چنانچہ اس کا یہ مقولہ بعد کو بہت مشہور ہوا کہ من اشتغل بعلم التشریح ازداد ایمانا باللہ یعنی علم تشریح کی واقفیت سے انسان کا ایمان تازہ اور قوی ہوتا ہے۔ ۱

ابن رشد کے طریقۂ درس کے متعلق ہماری واقفیت بالکل محدود ہے، اندلس میں مدرسے قائم کرنے کا دستور نہ تھا، معلم عموماً مساجد میں اجرت پر تعلیم دیتے تھے، اس بنا پر اس قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد بھی اپنی پسند کی کسی مسجد میں درس دیتا ہوگا، ابن رشد کا دادا محمد بن رشد بھی جامع قرطبہ میں درس دیا کرتا تھا، تمام دنیائے اسلام میں اس وقت عموماً درس دینے کا قاعدہ یہ تھا کہ استاد کسی علم کے مضامین طلبہ کے سامنے زبانی بتاتا جاتا تھا اور طلبہ تحریری یادداشتیں مرتب کرتے جاتے تھے اور یہی تحریری یادداشتیں بعد کو اضافہ وترمیم کے ساتھ کتابی صورت میں شائع ہوتی تھیں، چنانچہ ابن سینا نے کتاب الشفا کا درس اپنے شاگرد ابوعبید جوزجانی کو اسی طرح سے دیا ہے، ابن رشد کی کتابوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ زبانی لکچر دیا کرتا تھا اور عموماً اپنے لکچروں میں اس بات کی پروانہیں کرتا تھا کہ یہ عام پسند ہوں گے یا نہیں، چنانچہ علم کلام کی دو کتابیں اس نے اسی طرز پر لکھی ہیں اور بعد میں شروح ارسطو کا بھی خطیبانہ انداز تحریر ہے۔

ابن رشد کے تلامذہ ہر علم وفن میں بہ کثرت تھے، بعض طلبہ اس سے فقہ کی تحصیل کرتے تھے، بعض منطق وفلسفہ کی اور بعض علم طب کی اور کبھی کبھی علم کلام کا بھی درس ہوتا تھا، بعض لوگ اس سے حدیث بھی حاصل کرتے تھے، چنانچہ فقہ وحدیث میں اس کے حسب ذیل تلامذہ بہت مشہور ہیں، ابوبکر بن جہور ابومحمد بن حوط اللہ ابوالحسن سہل بن مالک، ابوالربیع بن سالم ابوالقاسم بن الطیلسان اور ابن بندود۔ ۲

طب وفلسفہ میں بھی اس کے تلامذہ بہت نامور تھے، اس کا ایک مشہور شاگرد ابوعبداللہ الندرومی تھا، یہ ایک بربری خاندان میں قرطبہ میں ۵۸۰ھ میں پیدا ہوا، نہایت ذہین وذکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے طب کی تحصیل کرتا تھا، اس کے انتقال کے بعد یوسف بن موراطیر

---

۱ طبقات الاطباء ص ۷۷ ۔ ۲ الدیباج المذہب ص ۲۸۵۔

سے تکمیل کی، حدیث اور عربیت میں بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار میں مدتوں طبابت کی خدمت انجام دی۔

ابن رشد کے شاگردوں میں ایک دوسرا الطبیب ابو جعفر احمد بن سابق بھی بہت نام ور ہوا ہے، معالجات میں یکتائے عصر تھا اور ناصر کے دربار میں طبیب خاص تھا، مستنصر کے عہد حکومت میں وفات پائی۔[۱]

(۵)
ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم وفنون میں کمال رکھتا تھا اور ان سب میں یکساں مصنف تھا، اس کی کتابیں ہر فن میں پائی جاتی ہیں، صرف ونحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاخلاق، طبیعات، پالیٹکس، علم الحیوان، علم التشریح، ہیئت اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ ونقلیہ میں اس کی متعدد تصنیفیں موجود ہیں۔

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابیں اس نے لکھی ہیں وہ تین طرح کی ہیں:-

ایک قسم کی کتابیں وہ ہیں جو یونانی تصنیفات کے شروح وخلاصے ہیں، دوسری وہ ہیں جو اس نے بہ طور خود لکھی ہیں، مگر ان میں بھی خاص کر فلسفہ کی کتابیں اس بحث میں زیادہ ہیں کہ ارسطو کے مقابلہ میں متکلمین اسلام نے ابن سینا نے فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ کے جو بعض مسائل اپنی طرف سے اختراع کیے ہیں ان کو ارسطو کی جانب منسوب کرنا غلطی ہے اور وہ خود بھی فی نفسہ غلط ہیں، تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جن میں اشاعرہ متکلمین کی مخالفت علم کلام کے مسائل میں کی گئی ہے، تو گویا ابن رشد کی تصنیفات کی یہ تین غرضیں ہیں:-

(۱) یونانی تصنیفات خاص کر کتب ارسطو کی تشریح وتلخیص۔

---

[۱] طبقات الاطباء ص ۸۰ و ۸۱۔

(۲) ارسطو کے مقابلہ میں ابن سینا اور فارابی کی تغلیط۔

(۳) اشاعرہ متکلمین کی رد۔

یہ تین مقاصد ابن رشد کی تصنیفات کی بنا ہیں اور انہیں کو پیش نظر رکھ کر اس نے فلسفہ میں خامہ فرسائی کی ہے، اس لحاظ سے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ابن رشد فلسفہ یونان خاص کر ارسطو کا نرا مقلد اور پیرو تھا، اس سے زیادہ اس کے فلسفہ کی کوئی قیمت نہیں لیکن یورپ میں یہودیوں کے ذریعہ سے جو خیالات اس کے پہنچے تھے تو چوں کہ نئی شکل میں پہنچے تھے، اس لیے مدتوں ابن رشد اپنے خیالات کا موجد سمجھا جاتا رہا۔

یورپ میں ابن رشد کی قدر کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ باشندگان یورپ فلسفہ سے نئے نئے آشنا ہوئے تھے اور اس وقت فلسفہ کی تحصیل کا بہ جز اس کے کوئی طریقہ نہ تھا کہ ارسطو کا مطالعہ کیا جاتا اور ارسطو کا اصلی شارح ابن رشد تھا، اس بنا پر یورپ میں ابن رشد کی شہرت محض اس کی طبی اور فلسفیانہ کتابوں کی بہ دولت ہوئی، طب میں اس کی کتاب الکلیات کی بہت شہرت تھی، تاہم اس فن میں اس کا درجہ لوگوں کی نگاہ میں ابن سینا سے ہمیشہ کم رہا اور جو شہرت شیخ کے قانون کو یورپ میں حاصل ہوئی وہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کو کبھی نصیب نہ ہو سکی[۱] طب میں ابن رشد گو جالینوس کا پیرو تھا اور اس کی طبی تصنیفات کی شرحیں بھی اس نے کی ہیں، لیکن جہاں جالینوس نے ارسطو کی مخالفت کی ہے، وہاں ابن رشد جالینوس کو چھوڑ کر ارسطو کا موافق ہو گیا ہے، چنانچہ ارسطو اور جالینوس میں یہ اختلاف ہے کہ دماغ و قلب میں سے کس عضو کو ام الاعضا کی حیثیت حاصل ہے، ارسطو قلب کو ترجیح دیتا ہے اور جالینوس دماغ کو، ابن رشد نے ارسطو کا قول اختیار کیا ہے۔

فلسفہ میں ابن رشد کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کی شرحیں اور خلاصے لکھے، ابن رشد کے پہلے اندلس میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے، ان میں ابن باجہ بہت مشہور ہوا، اس کی زندگی نے وفا نہ کی اور بے وقت مر گیا، اس لیے اس کام کو وہ انجام نہ دے سکا، ابن طفیل جو ابن رشد کا نہایت مداح استاد تھا، اس نے شاگرد کو اس بات کی جانب توجہ دلائی کہ ارسطو کی جتنی شرحیں

[۱] انسائیکلو پیڈیا ذکر ابن رشد۔

اس وقت تک کی گئی ہیں ناصاف، مغلق اور اکثر غلط ہیں، اس لیے تم کو یہ خدمت انجام دینی چاہیے۔

ابن رشد کا خود اپنا بیان ہے کہ ایک دن ابن طفیل نے مجھے بلایا، جب میں گیا تو اس نے کہا کہ آج امیر المومنین (یوسف بن عبدالمؤمن) افسوس کرتے تھے کہ "ارسطو کا فلسفہ بہت دقیق ہے اور مترجمین نے ترجمے اچھے نہیں کیے ہیں، کوئی شخص آمادہ ہوجاتا تو اس کا خلاصہ کر کے اس کو یسیر الفہم بنا دیتا، اب میں تو یہ کام انجام نہیں دے سکتا، میری عمر بہت آگئی اور امیر المومنین کی خدمت سے فرصت بھی نہیں ہوتی، تم آمادہ ہوجاؤ تو کچھ مشکل نہیں اور تم اس کو بہ خوبی کر بھی سکتے ہو، ابن رشد کہتا ہے کہ میں نے ابن طفیل سے وعدہ کرلیا اور اسی دن سے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں۔[1]

ابن رشد نے ارسطو کی جو شرحیں لکھی تھیں، وہ تین طرح کی ہیں:-۱۔ شروح بسیطہ۔ ان میں متن کے ہر فقرہ کو الگ الگ نقل کر کے اس کی شرح کی ہے۔ ۲۔شروح متوسطہ۔ ان میں تمام متن نقل نہیں کیا ہے بلکہ اس کے ابتدائی الفاظ لکھ کر اس کی شرح کی ہے۔ ۳۔ملخصات جن میں وہ متن سے تعرض نہیں کرتا، بہ طور خود مطالب بیان کرتا جاتا ہے، شروح بسیطہ ابن رشد کے اولیات میں داخل ہیں، اس لیے کہ ابن سینا وغیرہ نے شروح ارسطو میں صرف تلخیص وتالیف سے کام لیا تھا[2] ان شروح میں وہ متن کو لفظ قال سے اور شرح کو اقول سے ممتاز کر کے لکھتا ہے، یہ کتابیں عموماً مقالات پر مشتمل ہیں، جن کی تقسیم ابواب وفصول میں کی گئی ہے، شروح بسیط صرف یہ ہیں، **تلخیص کتاب مابعد الطبیعة تلخیص کتاب البرهان ، تلخیص کتاب الطبیعات ، تلخیص کتاب الحیوان** ،شرح کی تیسری قسم ملخصات ہیں وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے ، کہیں دیگر فلاسفہ کے خیالات کو رد

---

[1] "ابن رشد" رینان ص ۱۱۔ [2] رینان کا یہ عجیب خیال ہے کہ ابن رشد نے یہ طرز قرآن کی تفسیروں سے اخذ کیا تھا، قدما بے شک شرح کے اس طرز سے واقف نہ تھے، چنانچہ ائمہ فقہ کی کتابوں کی شرح بھی سرخسی وغیرہ قدما فقہا نے اسی طرح کی ہے کہ متن وشرح میں امتیاز نہیں رہتا لیکن ابن رشد کے زمانہ میں یہ طرز عموماً متروک ہوگیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشارات کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی۔

کرتا ہے، بیچ بیچ میں ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہے اور کہیں کہیں اپنی طرف سے دلائل قائم کرتا ہے لیکن باوجود اس تمام حذف و اصلاح کے اس نے ملخصات کے ناموں میں کوئی ترمیم نہیں کی ہے اور ارسطو نے جو نام رکھے تھے، وہ بعینہ رہنے دیے ہیں[1]۔

ابن رشد کی بعض تحریروں سے پتہ چلتا ہے کہ شروح متوسط اور ملخصات کو ختم کرنے کے بعد شروح بسیط میں اس نے ہاتھ لگایا ہے، چنانچہ ۱۱۸۶ء میں کتاب الطبیعات کی جو شرح بسیط اس نے ختم کی ہے اس کے آخر میں یہ جملہ تحریر کیا ہے:۔

"میں اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسط شرح لکھ چکا ہوں"۔

اس کے علاوہ اپنی بعض شروح متوسط میں یہ وعدہ کرتا ہے کہ آیندہ اس سے بڑی شرحیں لکھوں گا، اس کے بعض جملوں سے ان شرحوں کی تصنیف کی تاریخیں بھی معلوم ہوتی ہیں، چنانچہ ان ہی اشارات کے ذریعہ سے ہم بعض کتابوں کی حسب ذیل سنہ وار تاریخیں مقرر کر سکتے ہیں:۔

۱۱۷۱ء .... شرح کتاب السماء والعالم .... اشبیلیہ میں

۱۱۷۱ء .... شرح کتاب الخطابۃ و کتاب الشعر و ما بعد الطبیعات کی شرح متوسط .... قرطبہ میں

۱۱۷۶ء .... کتاب الاخلاق بنام نیقو ماخوس کی شرح متوسط .... قرطبہ میں

۱۱۷۸ء .... رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزا .... مراکو میں

۱۱۷۹ء .... رسالہ کشف مناہج الادلہ .... اشبیلیہ میں

۱۱۸۶ء .... کتاب الطبیعات کی شرح بسیط .... اشبیلیہ میں

۱۱۹۳ء .... شرح کتاب الاسطقات لجالینوس .... اشبیلیہ میں

۱۱۹۵ء .... بعض الاسئلۃ والاجوبۃ فی المنطق .... بزمانہ جلاوطنی[2]

ارسطو کی حسب ذیل کتابوں پر ابن رشد کی تینوں طرح کی شرحیں اب تک موجود ہیں، جن میں سے بعض اصل عربی میں ہیں، بعض عبرانی میں ہیں اور بعض لاطینی زبان میں انا لوطیقا الثانیہ، کتاب الطبیعات، کتاب السماء کتاب النفس اور کتاب ما بعد الطبیعیات ابن رشد نے

[1] انسائیکلو پیڈیا۔ [2] "ابن رشد" رینان ص ۱۳۶۔

قریب قریب ارسطو کی کل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحیں پوری پوری موجود نہیں ہیں، بعض کتابوں کی صرف شروح متوسطہ محفوظ ہیں، بعضوں کی شروح بسیطہ محفوظ ہیں اور بعضوں کی تینوں محفوظ ہیں، ہاں البتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوان کی پوری شرح غالباً نہیں لکھی کیوں کہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب الحیوان کے دس بابوں کی شرح کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور جو شرح موجود ہے وہ گیارہویں باب سے ہے، ابن ابی اصیبعہ اور عبدالواحد نے شرح کتاب الحیوان کا تذکرہ کیا ہے لیکن ذہبی نے صاف تصریح کردی ہے کہ اس میں اول کے دس بابوں کی شرح شامل نہیں ہے، اسکیوریل لائبریری کی قدیم فہرستوں میں بھی اس کا نمبر موجود ہے لیکن اب کتاب کا کوئی اصلی نسخہ محفوظ نہیں رہا۔

اس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السیاستہ کی بھی شرح نہیں لکھی، اس کے متعلق کتاب الاخلاق کی شرح میں وہ خود یہ عذرخواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ کا عربی ترجمہ اسپین میں دستیاب نہیں ہوتا، افلاطون کی کتاب الجمہوریتہ کی جو شرح لکھی ہے اس کے دیباچہ میں بھی اس نے اسی طرح کی عذرخواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ اس کو دستیاب نہیں ہوئی اس لیے بہ درجۂ مجبوری جمہوریت کی شرح شروع کی ہے۔

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہیں ان کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات کے گیارہویں، تیرہویں اور چودھویں بابوں کے عربی نسخے بھی اس کو دستیاب نہیں ہوئے، کیوں کہ ان ابواب کی کوئی بھی شرح کہیں موجود نہیں ہے لیکن موسیو منک نے ان ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان میں کہیں فراہم کی تھی، موسیو اسلٹینشیڈر نے بھی مابعد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے، جس کے بعض اجزا تو بالکل نئے ہیں اور بعض اجزا موجودہ نسخوں سے مختلف ہیں لیکن نہ معلوم ہوسکا کہ ان نسخوں میں صحیح نسخہ کون ہے۔

بعض مستشرقین مثلاً ڈی ولف اور ڈی روسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحیں لکھی تھیں لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم سوانح نگار اس

کتاب کا تذکرہ نہیں کرتا، اس بنا پر یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ ان مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہو گیا، یہ اصل میں کتاب الشعر کی شرح ہے اور چوں کہ عبرانی زبان میں شعر و موسیقی کے لیے ایک ہی لفظ مستعمل ہے، اس لیے کوئی تعجب نہیں کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہوں، برنارڈ ڈینگر و کہتا ہے کہ قسطنطنیہ میں کتاب النبات کا ایک قدیم قلمی نسخہ بھی اس کی نظر سے گذرا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ابن ابی اصیبعہ، ذہبی اور عبدالواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات میں اس کا تذکرہ نہیں کیا اور غالباً برنارڈ کو بھی ڈی روسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہ ہو گیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ اسکیوریل لائبریری کی فہرستیں اور المارِیاں بھی سوانح نگاروں کی طرح بالکل خاموش ہیں، اسی طرح ایک اور مستشرقین فبریکیش کا بیان ہے کہ علم القیافہ پر بھی ابن رشد کے بعض تصانیف موجود ہیں [۱] لیکن یہ سب غلط سلط باتیں ہیں جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہیں، اگلے زمانہ میں کسی مشہور مصنف کی صحیح اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل قصہ کہانیوں کی کتابوں کی نسبت کر دی گئی ہے اور تعجب یہ ہے کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سیسرو وغیرہ کو بھی ارسطو کی یہی بے اصل کتابیں دستیاب ہوئیں۔

(۶)
ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں، کتاب البرہان، کتاب السماء والعالم، کتاب الطبیعات، کتاب النفس کتاب مابعد الطبیعات ان کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کی تلخیص کی مجموعہ کتب منطق (بہ استثنائے کتاب البرہان) کتاب الخطابۃ، کتاب الشعر، کتاب التولید والانحلال، کتاب الآثار العلویۃ، کتاب الاخلاق لنیقوماخس، کتاب الحس و المحسوس کتاب الحیوان کتاب تولد الحیوان تو اس لحاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابوں کی تینوں طرح کی شرحوں کو ملا کر ابن رشد کے شروح و تلخیصات کی تعداد ۲۴ ہوتی ہے، ان کے علاوہ افلاطون کی جمہوریت کی شرح اور وہ

---

[۱] ابن رشد رینان ص ۳۷۔

چھوٹے چھوٹے رسالے جو اس نے از خود تصنیف کیے ہیں الگ ہیں۔

فلسفہ کی کتابوں کے علاوہ اور مختلف علوم پر اس کی بے شمار کتابیں ہیں، اس کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا اور خود اس کے ذاتی حالات بھی اس طرح کے تھے کہ اس کو مختلف علوم و فنون کے جانب متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ فقیہہ تھا، طبیب تھا اور مدتوں قضا کی خدمت انجام دی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر وہ ایک رصد کا مہتمم تھا اور اسی رصد سے اس نے آفتاب کے دھبوں اور داغوں کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم میں الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہیں۔

لیکن اس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور ان کے ناموں کی اصلی تحقیق بہت مشکل ہے، اس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور ان کے ناموں کے بارے میں ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہیں، کہیں کہیں ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آگیا ہے کہیں ایک ہی کتاب کو انہوں نے کئی ناموں سے متعدد جگہ لکھ دیا ہے اور کہیں انہوں نے کئی ناموں کو ملا کر ایک نام کر دیا ہے، غرض عرب سوانح نگاروں کی تحریروں میں بڑا خلط ملط ہے اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہیں چلتا، اسکیوریل لائبریری میں فارابی، ابن سینا اور ابن رشد کی جو کتابیں اب تک موجود ہیں ان میں ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۷۸ ہے جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، واصول فقہ، علم نحو اور علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہیں، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ایک فقہ میں ایک طب میں ایک اصول فقہ میں اور ایک علم نحو میں ہے، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۵۰ ہے اور ذہبی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵۷ گنوائی ہیں لیکن ذہبی کا بیان بھی اس عیب سے پاک نہیں ہے کہ ایک نام بیسیوں جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی اصیبعہ سے زیادہ قابل وثوق ہے، کیوں کہ ابن ابی اصیبعہ نے کئی کتابوں کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کر دی ہے اور کئی کتابوں کو چھوڑ گیا ہے۔

بہر حال ان تمام روایتوں کو یکجا کر کے اپنی طرف سے حذف و اصلاح کے ساتھ ہم ایک فن کی کتاب کو الگ الگ ذکر کرتے ہیں اور جا بہ جا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائیں گے۔

(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجودہ یا غیر موجودہ	عرب مورخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱۔	جواہر الکون یا اجرام العلویہ	x x	ابن ابی اصیبعہ وذہبی	اسکیوریل لائبریری کی فہرست میں اس نام کی کئی کتابوں کا تذکرہ ہے، غالباً اس مضمون پر ابن رشد نے مختلف اوقات میں کئی رسالے لکھے ہیں۔
۲۔	مقالہ فی اتصال العقل المفارق بالانسان	دونوں لاطینی اور عبرانی زبانوں میں موجود ہیں	ابن ابی اصیبعہ وذہبی	
۳۔	مقالہ فی اتصال العقل بالانسان			
۴۔	مقالہ اس مضمون پر کہ عقل ہیولانی صور مفارقہ کا تعقل کر سکتی ہے یا نہیں	عبرانی اور لاطینی میں موجود ہے۔	ابن ابی اصیبعہ	اس مضمون پر نام کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان میں ہیں، ایک وینس میں سینٹ مارک لائبریری میں دوسرا اسپیریل لائبریری پریس میں۔
۵۔	شرح رسالہ اتصال العقل بالانسان لابن باجہ	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ذہبی	” ”

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مورخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۶۔	المسائل المنطقیہ	عبرانی زبان میں ایک نسخہ موجود ہے۔	x x	x x
۷۔	القالیس الشرطیہ	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ذہبی	x x
۸۔	مقالہ فی المقدمہ المطلقۃ	لاطینی نسخے موجود ہیں	ذہبی	x x
۹۔	تلخیص منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی میں موجود ہے	غالباً یہ وہی کتاب ہے جس کو ابن ابی اصیبعہ نے الضروری فی المنطق کے نام سے لکھا ہے	x x
۱۰۔	مبادی الفلسفہ	اصل عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے۔	x x	یہ کتاب حسب ذیل بارہ رسالوں پر مشتمل ہے ۱۔موضوع و محمول کی بحث ۲۔تعریف کی حقیقت ۳۔انالوطیقا الاولیٰ ۴۔انالوطیقا الثانیہ ۵۔قضایا ۶۔قضیہ صادقہ و کاذبہ ۷۔قضیہ دائمہ و ضروریہ ۸۔نظر و ترتیب نظر ۹۔لزوم نتیجہ ۱۰۔قیاس اقترانی کے متعلق فارابی کے خیالات پر نقد و تبصرہ ۱۱۔قوائے نفسیہ ۱۲۔قوت سامعہ ۱۳۔حواس اربعہ

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مورخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱۱۔	شرح کتاب الجمہوریۃ لافلاطون	اسکوریل لائبری کی فہرست میں اس کا تذکرہ ہے اور عبرانی و لاطینی زبانوں میں اس کے نسخے موجود ہیں۔	x x	x x
۱۲۔	مقالہ اس موضوع پر کہ فارابی نے منطق پر جو کچھ لکھا ہے وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زاید یا ناقص ہے	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	x x
۱۳۔	تلخیص مقالات ابونصر الفارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	x x	x x
۱۴۔	کتاب فیما خالفہ ابوالنصر ارسطاطالیس فی کتاب البرہان من ترتیبۃ وقوانین البراہین والحدود	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۵۔	ایک مقالہ میں اس بات سے بحث کی ہے کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم	عبرانی زبان میں اسپیریل لائبریری پیرس میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
	ممکن علی الاطلاق ممکن بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے۔			
۱۶	تلخیص الالٰہیات لنقیولاؤس	اسکوریل لائبریری میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	
۱۷	مقالہ اس بحث میں کہ کیا خدا جزئیات کا عالم ہے	اسکوریل لائبریری	x	
۱۸	مقالہ فی القدم والحدوث	x	ذہبی	
۱۹	کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالٰہی فی کتاب الشفاء لابن سینا			
۲۰	ایک کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ مادۂ اولیٰ پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ باطل ہیں بلکہ ارسطو نے اس وجود پر جو دلیل	x	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مورخین کی روایت	خانہ کیفیت
	قایم کی ہے وہ صحیح ہے			
۲۱۔	مقالہ فی الزمان	x x	ابن ابی اصیبعہ وذہبی	
۲۲۔	المسائل الفلسفیہ	x x	x x	
۲۳۔	رسالہ فی العقل والمعقول	اصل عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری میں ہے	ابن ابی اصیبعہ نے ان کے قریب قریب رسالۃ العقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴۔	شرح کتاب العقل لاسکندر افرودسی	عبرانی عربی نسخہ اسکیوریل لائبریری میں ہے	x x	
۲۵۔	بعض الاسئلہ علی کتاب النفس	x x	ذہبی	
۲۶۔	مقالہ فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۷۔	مقالہ اخری فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۸۔	المسائل فی الافلاک والارض	x x	x x	

اس کے علاوہ اور جو کتابیں ابن رشد کی جانب منسوب ہیں یا ان کی غلط نسبت کر دی گئی ہے اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل میں ان کا نام مکرر سہ کرر آگیا ہے، شرح رسالہ حی بن یقظان لابن طفیل اور شرح رسالۂ حیاۃ المعتزل لابن باجہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں، حالاں کہ یہ بعض یہودی فلاسفہ کی تصنیف ہیں، ڈی ہربلاٹ نے سراج الملوک کا نام بھی لیا، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے، یہ کتاب ابوبکر محمد طرطوشی کی تصنیف ہے۔

(۲)
(طب کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱۔	کتاب الکلیات	بعض اجزا اصل عربی میں اور لاطینی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہیں۔	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی ابن الابار	
۲۔	شرح ارجوزۂ ابن سینا	اصل عربی اسکوریال میں آکسفورڈ میں لیڈن میں اور پیرس میں موجود ہے۔	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی حاجی خلیفہ	
۳۔	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکیوریاء میں اور عبرانی اور لاطینی زبانوں میں دوسرے کتب خانوں میں موجود ہے۔	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴۔	کلام علی مسئلہ من العلل والاعراض	عبرانی زبان میں لیڈن میں موجود ہے	ذہبی	
۵۔	تلخیص کتاب التعرف لجالینوس		ابن ابی اصیبعہ	تینوں کتابیں اصل عربی اسکوریال لائبریری میں موجود ہیں
۶۔	تلخیص کتاب القویٰ الطبیعہ لجالینوس		ابن ابی اصیبعہ	
۷۔	تلخیص کتاب العلل الاعراض لجالینوس		ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۸۔	تلخیص کتاب الاسطقسات لجالینوس		ان سب کتابوں کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے	یہ سب کتابیں اسکوریال میں موجود ہیں
۹۔	تلخیص کتاب الامزاج لجالینوس			
۱۰۔	تلخیص کتاب حیلۃ البرء لجالینوس			
۱۱۔	تلخیص کتاب الحمیات لجالینوس			
۱۲۔	تلخیص کتاب الادویۃ المفردو لجالینوس			
۱۳۔	مقالہ فی المزاج	عربی زبان میں اسکوریال میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	یہ تلخیص کتاب المزاج لجالینوس کے علاوہ ہے
۱۴۔	مقالہ حیلۃ البرء	عبرانی زبان میں موجود ہے		یہ حیلۃ البرء لجالینوس کی تلخیص کے علاوہ ہے
۱۵۔	مقالہ فی المزاج المعتدل	اسکیوریال میں ہے	ذہبی	
۱۶۔	De Spemalo	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے۔	x x	
۱۷۔	Conons De medicin is Laxateves	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے۔	x x	
۱۸۔	مقالہ فی نوائب الحمی	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۹۔	مقالہ حمیات العفن	x	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۲۰۔	مراجعات ومباحث بین ابی بکر ابن الطفیل وبین ابن رشد فی رسمہ للدواء فی کتابہ الموسوم بالکلیات		ابن ابی اصیبعہ	ان کے علاوہ اور کتابیں بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں مگر ان کی صحت مشتبہ ہے
	(۳) (فقہ واصول فقہ کی تصنیفات)			
۱۔	ہدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد	اسکوریال لائبریری میں موجود ہے	ابن الابار ابن ابی اصیبعہ، حاجی خلیفہ ابن فرحون	
۲۔	خلاصۃ المستصفی للغزالی فی اصول الفقہ	اسکوریال لائبریری میں موجود ہے	ابن الابار، ابن فرحون ابن ابی اصیبعہ	
۳۔	x x	لاطینی میں موجود ہے	لیون افریقی	اس کا نام لاطینی زبان میں پڑھا نہیں گیا جو حسب ذیل ہے Vigilia Super evroves vepor tes textibees legis cirlls
۴۔	اسباب الاختلاف	تین جلدوں میں عربی زبان میں اسکوریال لائبریری میں موجود ہے		ابن رشد کی جانب اس کتاب کی نسبت میں مجھے شبہ ہے، غالباً یہ کتاب ابن رشد کے دادا کی تصنیف ہے

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مورخین کی روایت	خانہ کیفیت
۵۔	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکوریل لائبریری میں عربی زبان میں موجود ہے	x x	یہ اصلی نام نہیں ہے رینان نے جو نام ذکر کیا ہے اس کا ترجمہ ہے
۶۔	مقالہ فی ضحایا	اسکوریال لائبریری میں موجود ہے		غالباً یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا
۷۔	فرائض السلاطین والخلفاء	اسکوریال لائبریری میں موجود ہے	x x	
۸۔	منہاج الادلہ	x x	ابن ابی اصیبعہ	

ابن ابی اصیبعہ نے فقہ کی دو تصنیفات کا اور ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل اور کتاب المقدمات، کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس میں ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اختلافات بیان کیے ہیں، ہر ایک کے دلائل کی تشریح کی ہے اور پھر خود محاکمہ کیا ہے، لیکن اصل میں ابن ابی اصیبعہ کو دھوکا ہو گیا ہے، یہ دونوں کتابیں ابن رشد کے دادا کی ہیں جو ابن رشد اکبر کہلاتا ہے، کتاب المقدمات، مدونۂ امام مالک کی شرح ہے، یہ اب مصر میں چھپ گئی ہے۔[1]

[1] تعجب ہے کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دھوکا ہوا، چنانچہ انہوں نے نہایت شوق سے کتب خانہ خدیویہ سے مقدمات کی نقل منگوائی، خیال تھا کہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو لکھے گا تو کیوں کر لکھے گا لیکن اس میں ان کو ناکامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی، حقیقت میں ان کی ناپسندیدگی بجا تھی، وہ کسی فلسفی کی تصنیف نہ تھی بلکہ ایک فقیہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی امتیاز نہ تھا۔

(۴)
(علم کلام کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مورخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۱۔	فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال	اسکیوریال میں عربی زبان اور پیرس میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ	اس کتاب کو پہلے پہل اصل عربی میں جی ایچ مولر نے میونخ (جرمنی) سے شائع کیا تھا، اس کے بعد اس کی نقلیں مصر میں بھی شائع ہوئیں۔
۲۔	ذیل فصل المقال	اسکیوریال میں موجود ہے	× ×	اس کو بھی پہلے پہل جی ایچ مولر نے چھاپا تھا۔
۳۔	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدیث کے متعلق فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں۔	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴۔	کشف الادلۃ	اسکیوریال میں عربی میں اور پیرس اور لیڈن میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کو بھی پہلے پہل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا۔
۵۔	شرح عقیدہ ابن تومرت الامام المہدی	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	اس میں عقائد ابن تومرت کو عام طور پر تسلیم کیا ہے۔

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانۂ کیفیت
۶۔	تہافت تہافت الفلاسفہ	اصل عربی میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
	(۵) (علم ہیئت کی تصنیفات)			
ا۔	تلخیص المجسطی	عبرانی زبان میں کئی کتب خانوں میں موجود ہے	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان میں ترجمہ نہیں ہوا
۲۔	مایحتاج الیہ من کتاب اقلیدس فی المجسطی	اسکوریال میں موجود ہے	ذہبی	
۳۔	مقالہ فی حرکۃ الفلک	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۴۔	مقالہ فی تدویر ھیئۃ الافلاک والثوابت	اسکوریال میں موجود ہے		
	(۶) (علم نحو کی تصنیفات)			
ا۔	کتاب الضروری فی النحو	اسکوریال میں موجود ہے	ابن الابار ذہبی ابن فرحون	
۲۔	مقالہ فی الکلمۃ والاسم المشتق	اسکوریال میں موجود ہے	ذہبی	

مذکورۂ بالا تصنیفات جو حذف و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں ان کی تعداد ۶۸ ہے، جو ذہبی اور ابن ابی اصیبعہ دونوں کے کلام سے مختلف ہے اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہے، کیوں کہ اس کی بنیاد زیادہ تر اسکوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتب خانوں کی فہرستیں ہیں جہاں یہ کتابیں ایک مدت سے محفوظ رہ گئی ہیں۔

(۷)
ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق میں کم یاب بلکہ ناپید ہیں اور اس کے وجوہ بھی ہم بتا چکے ہیں، یورپ و امریکہ کے کتب خانوں کو چھوڑ کر علوم اسلامیہ کا بڑا ذخیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے کتب خانوں میں محفوظ ہے، قاہرہ کے کتب خانۂ خدیویہ میں ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہیں، شرح ارجوزۃ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف مناہج الادلہ، تلخیص کتاب ارسطاطالیس فی المنطق ان چار کتابوں کے علاوہ مصر میں ابن رشد کی کوئی تصنیف نہیں، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتب خانہ مسجد آرہ میں ابن رشد کی تلخیص منطق کے دو ٹکڑے موجود ہیں، تلخیص باریمنیاس اور تلخیص انالوطیقا الاولی [۱] اس کے علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان میں موجود نہیں اور تقریباً قسطنطنیہ کے کتب خانے بھی خالی ہیں، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزۃ الطب کنایۃ المجتہد، تہافت التہافت اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے قلمی نسخے مشرق میں ضرور موجود ہوں گے، رینان نے لکھا ہے کہ مستشرق کسیون کا بیان ہے کہ گلیوم پوسٹل کو مشرق سے ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا، جس میں تلخیص علم الخطابۃ اور تلخیص کتاب الشعر بھی داخل ہے، لارنشائن لائبریری فلارنس (اٹلی) میں بھی ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے، جس میں کل اجزائے منطق کی شرح بسیط کے علاوہ بعض اجزا کے شروح متوسط اور تلخیصات بھی ہیں۔ [۲]

ابن رشد کی تصنیفات درحقیقت یورپ میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان کا اصلی خزانہ

---

[۱] علامہ شبلی مرحوم نے مولوی عبداللہ غازی پوری مرحوم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، ان سے مولوی حمید الدین صاحب پرنسپل دار العلوم حیدر آباد دکن نے حاصل کر کے ایک دوسری نقل لے لی، چنانچہ اب ہندوستان میں اس کتاب کی دو قلمی نقلیں موجود ہیں، [۲] رینان کو اس بات پر حیرت ہے کہ کسیون نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیوں کر فراہم کیا، اس کا خیال ہے کہ ان تصنیفات کے (بقیہ ص ۱۲۸ پر)

یورپ کے حسب ذیل کتب خانے ہیں، اسکیوریال لائبریری (اسپین) امپیریل لائبریری پیرس (فرانس) بوڈلین لائبریری آکسفورڈ (انگلستان) لارنٹائن لائبریری فلارنس (اٹلی) اورلیڈن لائبریری لیکن سب سے زیادہ ان کا پتہ اسکیوریال لائبریری میں چلتا ہے، جو میڈرڈ (موجودہ دارالسلطنت اسپین) سے چالیس میل کے فاصلہ پر واقع ہے اسکیوریال لائبریری اور فلارنس لائبریری میں چند اصل عربی نسخے بھی ہیں، چنانچہ اس کی مبادی الفلسفہ اور عقل و مذہب کی تطبیق پر اس کے بعض مقالے نیز ارسطو کی کتاب النفس کی شرح اور کتاب العقل والمعقول اسکیوریال لائبریری میں اصل عربی زبان میں موجود ہیں اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد نسخے اصلی عربی زبان میں محفوظ ہیں، ان نسخوں کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں جو زیادہ تر یہودیوں کے کام آتے تھے، چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس میں حسب ذیل کتابوں کے نسخے اسی رسم الخط میں ہیں، تلخیص منطق شرح متوسط کتاب الکون والنسا اور شرح متوسط کتاب النفس، بوڈلین لائبریری آکسفورڈ میں بھی عبرانی خط میں حسب ذیل نسخے ہیں، شروح کتاب الاجرم العلویہ، کتاب الکون والنساء اور کتاب الحرکتہ۔

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اس کی فلسفیانہ تصنیفات کے نسخوں کی نسبت سے زیادہ تعداد میں محفوظ ہیں، چنانچہ اسکیوریال لائبریری میں اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہیں، شرح ارجوزۃ ابن سینا، شروح جالینوس، مقالہ فی التریاق اور کتاب الکلیات، بوڈلین لائبریری امپیریل لائبریری پیرس اور لیڈن لائبریری میں بھی اس کی شرح

(بقیہ حاشیہ ص ۱۲۷) علاوہ جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق میں کہیں محفوظ نہیں رینان کہتا ہے کہ فرانس کے ایک دوسرے مستشرق ایم ہیوٹ کو بھی کسیون کے نسخہ کی صحت میں شک ہے، چنانچہ ایم ہیوٹ کہتا ہے کہ "ایم اسکیلیگر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو و تلاش میں رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسیون کا دلی دوست تھا لیکن اس کو ایک کسیون کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی" یہ درحقیقت رینان اور ہیوٹ کی قیاس آفرینیاں ہیں، ورنہ ابن رشد کی تصنیفات کی گم نامی کے باوجود بھی مسلمانوں میں اس کی شہرت کچھ کم نہیں ہے، اس کے خیالات جا بہ جا کتابوں میں ذکر کیے جاتے ہیں اور اس کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ ہندوستان ایسے دور دراز ملک میں بھی موجود ہے، اگر رینان اور ایم ہیوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر ہوتی تو وہ شاید ایم کسیون کے نسخہ پر اتنی بدگمانی نہ کرتے۔

ارجوزۃ کے متعدد نسخے ہیں۔

لیکن بہ حیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخوں کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کی لائبریریوں میں کثیر تعداد میں موجود اور عام طور پر شایع ہیں، چنانچہ امپیریل لائبریری میں عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے وائنا لائبریری (آسٹریا) میں ۴۰ نسخے، ڈی روسے لیبے کے کتب خانے واقع فرانس میں ۲۸ نسخے محفوظ ہیں اور یہودیوں میں ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر ہے، اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتب خانوں میں بہ کثرت موجود ہیں، خاص کر ان کتب خانوں میں ان کی تعداد زیادہ ہے، جو قرون متوسطہ کے فلسفۂ مدرسیہ (اسکولاسٹک فلاسفی) کے مرکزی مقامات میں قائم کیے گئے تھے چنانچہ سارابون (واقع فرانس) کے کتب خانہ میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے۔

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان میں سب سے پہلے یورپ میں طبع ہوئیں، اول اول ۱۸۵۹ء میں جے مولر نے اکاڈیمی آف سائنسز کے جانب سے میونخ (جرمنی) میں کشف الادلہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت میں طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے وہ دل چسپ مقدمہ کا بھی اضافہ کرے گا لیکن جب کتاب شایع ہوئی تو اس "دل چسپ اضافہ" کے دیکھنے کو آنکھیں ترس گئیں، بہرحال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا، جو جرمنی سے شایع ہوا، اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں ابن رشد کی دوسری تصنیف بوریرین اکاڈیمی نے شایع کی اور ساتھ ساتھ اس کے اڈیٹر جے مولر نے اس کا جرمن ترجمہ بھی شایع کیا اس مجموعہ کا نام الطبیعات والالٰہیات ہے اور بہ جز رسالۂ اتصال العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شایع ہو چکا تھا، یہ پہلی کتاب ہے جو یورپ کی نئی زبانوں میں ترجمہ ہو کر شایع ہوئی ورنہ اس سے پہلے عموماً لاطینی اور عبرانی تراجم شایع ہوا کرتے تھے۔

مجموعہ کشف الادلہ اور فصل المقال جس کو جے مولر نے یورپ سے شایع کیا تھا، اس کے نمونے کو پیش نظر رکھ کر مصر سے بھی اس کی نقل شایع ہوئی اور اس کے دوسرے ایڈیشن میں ابن تیمیہ کے دور کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان میں سب سے پہلے مصر

میں طبع ہوئی، ان دو کتابوں کے علاوہ ۱۳۲۷ھ میں سلطان عبدالحفیظ سابق سلطان مراکش نے اپنے شاہی کتب خانہ سے بدایۃ المجتہد کا ایک قدیم و صحیح قلمی نسخہ نکال کر شائع کرایا، فقہ میں ابن رشد کی یہ پہلی تصنیف ہے جو دنیا میں پہلے پہل شائع ہوئی، اس کے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھ کر ۱۳۳۵ھ میں مصر میں اس کا دوسرا اڈیشن نکلا۔

یہ ابن رشد کی کل تصنیفات ہیں جو اصل عربی زبان میں شائع ہوئیں، اس کی تصنیفات کی اشاعت زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ہوئی ہے، ۱۵۶۰ء میں ریوی ڈی ٹرینٹس سے پہلے پہل اس کی تلخیص منطق اور تلخیص طبیعات کے عبرانی تراجم شائع ہوئے، اس کے بعد ۱۸۴۲ء میں گولڈ تھل نے لپزک جرمنی سے اس کی تلخیص علم الخطابۃ کا عبرانی ترجمہ چھاپ کر شائع کیا۔

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم جو ۱۴۸۰ء سے لے کر ۱۵۸۰ء تک ایک صدی کے اندر اندر شائع ہوئے ان کی تعداد سو سے متجاوز تھی، کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا، کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے وینس (اٹلی) کے دارالاشاعت سے جو کتابیں شائع ہوئیں وہ پچاس سے اوپر تھیں، من جملہ ان کے صرف چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابیں پوری پوری شائع ہوئی، اٹلی میں پیڈوا یونیورسٹی کا دارالطباعت اس بات کے لیے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کرالیا ہے، چنانچہ ۱۴۷۲ء و ۱۴۷۳ء و ۱۴۷۴ء میں تین سال کے عرصہ میں یہاں سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروح و تلخیصات سے مزین ہو کر شائع ہوئے۔

اٹلی میں ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلیشر وینس کا دارالاشاعت تھا، سب سے پہلے ۱۴۸۱ء میں ابن رشد کی تلخیص کتاب الشعر اور فارابی کی تلخیص علم الخطابۃ ایک ساتھ یہاں سے شائع ہوئیں، اس کے بعد تو ابن رشد کے متعدد اڈیشن لگاتار نکلنے لگے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۴۸۲ء میں کتاب الکلیات اور رسالہ جواہر الکون کی باری آئی، ۱۴۸۳ء و ۱۴۸۴ء میں انڈریسولو نے تین جلدوں میں ارسطو کے مکمل رسالے ابن رشد کے شروح و تلخیصات کے ساتھ شائع کیے، ۱۴۸۹ء میں برنارڈنیو ڈی ٹریڈینو نے دو یا تین جلدوں میں ارسطو کی مکمل تصنیفات کا دوسرا اڈیشن نکالا، اس کے بعد وینس میں یہ عام رواج ہو گیا کہ ہر سال ارسطو کی کوئی نہ کوئی

کتاب جب شایع ہوتی تو حاشیہ پر ابن کی شرح ضرور لگی ہوتی، چنانچہ ۱۴۹۵ء و ۱۴۹۶ء و ۱۴۹۷ء میں ابن رشد کی شروح کے ساتھ ارسطو کے متعدد ایڈیشن نکلے، ابن رشد کے کے پبلیشر وینس میں زیادہ تر حسب ذیل اشخاص تھے، انڈرے سولو، ڈی ٹرینیڈو، جین کریفنس اور جینٹ، ان لوگوں نے سولھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کی تالیفات لگاتار شایع کیں، چنانچہ سب سے بہتر خوش نما اور مشہور مروّج ایڈیشن وہ تھا، جو ۱۵۵۳ء میں جینٹ کے زیر نگرانی نکلا، اس کے بعد جیٹ نے دوسرا اکمل ایڈیشن ۱۵۷۴ء میں پھر شایع کیا جو یورپ میں ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔

وینس (اٹلی) کے علاوہ مغرب کے دوسرے اہم علمی مرکزی مقامات سے بھی ابن رشد کے متعدد طبی اور فلسفیانہ شروح و رسائل لگاتار شایع ہوتے رہتے تھے، چنانچہ بولونگ سے ۱۵۰۱ء و ۱۵۲۳ء و ۱۵۸۰ء میں روم (اٹلی) سے ۱۵۲۱ء و ۱۵۳۹ء میں پیویا سے ۱۵۰۷ء و ۱۵۲۰ء میں اسٹراسبرگ (مشرقی پروشیا) سے ۱۵۰۳ء و ۱۵۳۱ء میں نیپلز (اٹلی) سے ۱۵۰۷ء اور ۱۵۷۴ء میں اور جنیوا (اٹلی) سے ۱۶۰۸ء میں ابن رشد کے متعدد اڈیشن چھپ کر ہاتھوں ہاتھ فروخت ہوئے، لیونس سے بھی ۱۵۲۴ء و ۱۵۲۸ء و ۱۵۱۷ء و ۱۵۳۱ء و ۱۵۳۷ء و ۱۵۴۲ء میں ڈیفمبر ینو کے اہتمام سے متعدد اڈیشن نکلے۔

سولھویں صدی ابن رشد کی تصنیفات کی طبع و اشاعت کے لیے گویا موسم بہار تھی، اس صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد بام شہرت سے گرنے لگا، سترہویں صدی کی ابتدا میں ابن رشد کا نام کچھ کچھ زندہ تھا لیکن نئی زندگی کے آثار جتنے جتنے پائدار ہوتے جاتے تھے اسی قدر قدما کی شہرت خاک میں ملتی جاتی تھی، عقلیت کا نشوونما سولھویں صدی سے گو شروع ہو گیا تھا لیکن استحکام سترہویں صدی سے اس کو نصیب ہوا، اس بنا پر سترہویں صدی کے آخر میں ابن رشد فارابی، ابن سینا، بلکہ خود ارسطو اور افلاطون کی کتابیں ہمیشہ کے لیے سپرد خاک کر دی گئیں، اب کلاسیکل حیثیت سے گو یہ کتابیں قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہیں لیکن اس زمانہ میں ان کا مطالعہ محض قدامت پرستی اور قدما کے خیالات سے حصول واقفیت یا نقد و تبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہے۔[1]

---

[1] یہ مضمون انسائکلو پیڈیا برٹینیکا کے متعدد اڈیشنوں اور رینان کے تذکرہ ابن رشد سے زیادہ تر ماخوذ ہے، تکرار کے خیال سے جابجا حوالے چھوڑ دیے گئے ہیں۔

حصہ دوم

ابن رشد کے آراء ونظریات

باب اول

ابن رشد اور علم فقہ

(۱) فقہ سے ابن رشد کا تعلق: فقہ مالکیہ اور اس کی اشاعت اندلس میں اس کے اسباب تلامذۂ امام مالک اور ان کی کتابیں، قرطبہ اور اس کے مالکی فقہا، ابن رشد اکبر اور مذہب مالکیہ میں اس کا درجہ، ابن رشد اکبر کے اساتذۂ فقہ ابن رشد اکبر کی کتابیں اور اجتہادات ابن رشد کی تعلیم فقہ اور اس کے اساتذہ حافظ ابوالقاسم بن بشکوال ابو عبداللہ الماذری دیگر اساتذہ۔

(۲) ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد وتبصرہ: ابن رشد کی کتب فقہ بدایۃ المجتہد ترتیب میں بدایۃ المجتہد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ کتاب کی غرض جمع اصول و اقوال ائمہ فقہ میں ابن رشد کی وسعت نظر اور متانت استدلال اس کے بعض نمونے ابن رشد کی بے تعصبی اور اس کی مثالیں، دیگر کتب فقہ پر بدایۃ المجتہد کی ترجیح کے وجوہ ابن رشد کا رتبہ اجتہاد۔

(۱)

فقہ سے ابن رشد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ میں جب مسلمان جزیرہ عرب کے چاروں طرف پھیل گئے تو شہ سواران عرب اور کشور کشایان اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہا و حاملین شریعت کا گروہ بھی ادھر ادھر منتشر ہوگیا، بزم نبوی کے یہ چشم و چراغ جدھر جاتے ظلمت جہل کافور ہوتی جاتی، حقایق شریعت کی گرہیں کھلتی جاتیں اور نئی نئی علمی انجمنیں مختلف دیار و اطراف میں پیدا ہوتی جاتیں، چنانچہ ان ابرہائے کرم کی بدولت عراق میں بصرہ، کوفہ اور ان کے بعد بغداد شام میں دمشق اور مصر میں فسطاط مدینہ منورہ کی طرح مرکز علوم اور مہبط علما بن گئے تھے اور کوفہ میں امام ابو حنیفہ، مدینہ میں امام مالک اور شام میں اوزاعی اور مصر میں امام شافعی مسند درس کے شیوخ اور بزم فقہ کے صدر الصدور گنے جاتے تھے۔

اندلس پر ولید بن عبدالملک کے عہد خلافت میں فوج کشی ہوئی ہے لیکن جب یہ اسلامی فوجیں اندلس میں جا کر بس گئیں تو اس وقت دوسرے نو آبادکاروں کے انتقال مکانی کا بھی سلسلہ جاری ہوگیا، ان میں زیادہ تر شام کے لوگ تھے، جو شامی فقہا کی تقلید کرتے تھے، اس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہیں، چنانچہ آخر میں ان شامیوں کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس میں رائج ہوگیا[1]

لیکن اموی خلافت کے ابتدائی دور میں جب حج بیت اللہ زیارت مدینہ اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہاں کے بیوت علم سے ان کو واقفیت ہوئی تو امام اوزاعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اس وقت مدینہ میں اورنگ نشین بزم فقہ تھے، لوگ حجاز آ کر ان کی صحبت سے فیض یاب ہوتے اور ان سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ میں اس وقت تک کسی دوسرے مرکز علم کا وجود نہ تھا، مصر و قیروان وغیرہ کی بعد میں شہرت ہوئی ہے اور عراق اس پار بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوض صحبت دلوں میں زیادہ جاگزیں ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق و شام میں تہذیب و تمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس اب تک عرب کا سادہ چٹیل بیابان تھا، اس بنا پر باشندگان اندلس کی کھری

[1] نفح الطیب جلد دوم ص ۱۵۸۔

اور درشت طبیعتوں کو فقہ مالکی سے قدرتاً لگاؤ تھا[۱] چنانچہ زیاد بن عبدالرحمٰن قرعوس، غازی بن قیس، اور یحییٰ مصمودی، جب حجاز سے تحصیل علم کر کے وطن آئے تو ان کی بڑی قدر و منزلت ہوئی یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے مؤطا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا اور غازی سے زیاد نے اس کتاب کی سماعت کی[۲] غازی نے مشرق میں ابن جریج اوزاعی اور امام مالک سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اوزاعی کے مذہب کو چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کیا۔[۳]

اتفاق یہ کہ اس عرصہ میں جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیے حجاز آئے تھے، ان میں سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفا کے کچھ حالات دریافت کیے، مشرق میں اس وقت عباسیوں کی حکومت تھی، جو رعایا پر زبردستیاں کرتے تھے، خاص کر ابو جعفر منصور نے علوی خاندانوں پر حال ہی میں جو جور و ستم کیا تھا، وہ مدینہ کے بچہ بچہ کی زبان پر تھا، اس کے مقابلہ میں اندلس کے خلفاء کی مدح و ثنا جو امام مالک کے گوش گزار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق میں دعائے خیر کے لیے دونوں ہاتھ اٹھا دیے، اس کی خبر امیر اندلس حکم بن ہشام کو بھی پہنچی، امام مالک کے علم و فضل کا وہ پہلے ہی گرویدہ ہو چکا تھا، اب امام کی دعائے خیر کی خبر نے اس کے دل میں گھر کر لیا[۴] چنانچہ اس نے خود اسی وقت سے امام اوزاعی کا مذہب ترک کر کے امام مالک کا مذہب اختیار کیا، یحییٰ مصمودی اور عبدالملک بن حبیب کو جو امام اور امام کے شاگرد ابن القاسم اور زیاد بن عبدالرحمٰن کے شاگرد تھے، اپنے دربار میں قضا کی خدمت سپرد کی اور بہ زور شمشیر مالکی فقہ کو اندلس میں رائج کرنے لگا[۵] یہاں تک کہ رفتہ رفتہ مالکیہ کے سوا ائمہ مجتہدین کے اور مذاہب اندلس میں یکسر مفقود ہو گئے، حکم بن مستنصر نے جو اس سلسلہ کا بہت علم دوست بادشاہ گذرا ہے، فقیہ ابو ابراہیم کو ایک خط لکھا تھا جس میں لکھا تھا کہ فقہ مالکی کی ناپسندیدگی ضلالت و گمراہی کی علامت ہے، میں نے فقہا کی بہت سی کتابیں مطالعہ کیں اور فقہا کے تذکرے بہت دیکھے، لیکن امام مالک کے مذہب کے سوا کسی مذہب کو بدعات سے

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۱۹، [۲] الدیباج المذہب ص ۲۱۹، [۳] الدیباج المذہب ص ۲۱۹۔

[۴] نفح الطیب ص ۱۵۹ [۵] نیل الابتہاج ص ۱۹۱۔

پاک نہ پایا اور مذاہب میں جہمی، رافضی، شیعہ اور بدعتی ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں، لیکن امام مالک کے کسی پیرو کے متعلق کبھی یہ نہیں سنا گیا کہ وہ ان بدعتوں کو مانتا یا ان پر عمل کرتا ہے، اس بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ امام مالک کا مسلک صحابہ کے مسلک سے زیادہ قریب ہے۔[1]

غرض حکم بن ہشام کے طرز عمل کی بدولت فقہ مالکی کو اندلس میں کافی استحکام حاصل ہوگیا، اندلس کے علاوہ مصر و تیونس اور مراکش میں بھی اس سے پہلے یہ مذہب جڑ پکڑ چکا تھا اور امام کے شاگرد عراق و مصر و افریقہ میں پھیل چکے تھے، چنانچہ عراق میں قاضی اسماعیل ابن خویز منداد ابن الملبان قاضی ابوبکر ابہری ابوالحسین بن القصار اور قاضی عبدالوہاب، مصر میں ابن القاسم، اشہب ابن عبدالحکم حارث بن مسکین اور اندلس میں زیاد بن عبدالرحمٰن اور یحیٰی مصمودی امام مالک کے مذہب کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، ان میں سے اکثر امام صاحب کے خود تربیت یافتہ یا ان کے شاگردوں کے شاگرد تھے لیکن امام کے شاگردوں میں سب سے زیادہ شہرت مصر کے ابن القاسم کی تھی، اس بنا پر اندلس سے عبدالملک بن حبیب نے ان سے جا کر تحصیل کی اور اندلس آ کر مالکی مذہب میں ایک کتاب واضحہ نام تصنیف کی جس کی بنا ابن القاسم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبدالملک کے ایک شاگرد عتبی نے عتبیہ نام ایک دوسری کتاب لکھی، انہیں دو کتابوں پر اندلس میں روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور ایک عرصہ تک یہ کتابیں معمول بہ رہیں، مصر و افریقہ میں سحنون نے بھی جو ابن القاسم اور اشہب کے تلامذہ میں سے تھے، مدونۃ میں امام مالک کی تمام روایتیں جمع کر دی تھیں، پس اس طرح خود امام مالک کی کتاب موطا کو ملا کر فقہ مالکی میں تین اور معتبر کتابیں تصنیف ہوگئیں، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا، واضحہ اور عتبیہ اندلس میں اور مدونۂ سحنون افریقہ و مصر میں زیادہ معتبر خیال کی جاتی تھیں، چنانچہ اس جغرافیائی تقسیم کی بنا پر مصر و افریقہ اور اندلس کے علما نے اپنے اپنے ملک کی مستند کتابوں کو لے کر ان پر شروح اور حاشیے لکھنا شروع کیے اور چوں کہ ان کتابوں کی بنا پر ان فقہی روایتوں پر تھی جو ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھیں، جن میں گو جا بہ جا ابن القاسم نے امام مالک سے اختلاف بھی کیا تھا، تاہم امام مالک کے اصول حرف بہ حرف

---

[1] نیل الابتہاج ص ۱۹۲۔

مان لیے تھے، اس لیے اندلس میں عام طور پر قاضیوں اور مفتیوں کو یہ حکم دے دیا گیا کہ وہ اپنے فیصلوں میں ابن القاسم کی روایات سے ذرہ برابر تجاوز نہ کریں اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہوتا تو وہ قابل نفاذ نہیں خیال کیا جاتا ہے۔[1]

غرض ابن القاسم کی روایتیں مدونہ واضحہ اور عتبیہ کے ذریعہ مصر و افریقہ اور اندلس تک شایع ہو گئی تھیں، افریقہ میں مصر کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قیروان تھا، لیکن قیروان سے زیادہ قرطبہ کو مرجعیت حاصل تھی، جو دولت اموی کی بدولت خطہ رجال اور مرکز علم بن گیا تھا، قرطبہ کی مرجعیت کو مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ اندلس میں دوسرا مدینہ تھا، یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتویٰ بجائے خود ایک حجت شرعی ہے، اس اصول کو یہاں تک وسعت دی گئی کہ بعد کو علمائے قرطبہ کے فتووں کو بھی فقہ مالکی میں اہل مدینہ کے فتووں کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہو گیا اور اہل قرطبہ کا تعامل بھی ترجیح و تقویت اقوال میں فیصلہ کن خیال کیا جانے لگا۔[2]

---

[1] ابن القاسم اور اشہب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہیں اسی طرح جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو حنیفہ سے ہیں، ان ائمہ مجتہدین کے اصحاب مجتہد فی المذہب شمار کیے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ ان کو اجتہاد کا رتبہ تو حاصل ہے لیکن اپنے مجتہد کے اصول کو تسلیم کر کے فروع میں یہ لوگ اجتہاد کرتے ہیں تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم سمجھتے ہیں اور زیادہ تر اپنے امام کے اجتہادات کے نشر و اشاعت میں سرگرم رہتے ہیں، کبھی کبھی یہ لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہیں، جیسا کہ امام یوسف اور امام محمد کو امام ابو حنیفہ سے اختلاف ہے لیکن خیال یہ کہ یہ اختلاف بھی تقلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روایتیں کسی مسئلہ میں مروی ہیں ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دے کر غیر مشہور روایت اختیار کر لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ گو ابن القاسم نے امام مالک سے بے حد اختلاف کیا ہے لیکن باوجود اس کے ان کا شمار مالکیہ میں ہے۔

[2] عام طور پر مباحث اجماع میں امام مالک کی جانب یہ مسئلہ منسوب کیا ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے حالاں کہ یہ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع کے ساتھ حجیت کی تخصیص بے سود ہے، بات یہ ہے کہ یہاں پر امام مالک کے نقل مذہب میں علما سے مسامحت ہوئی ہے، امام مالک کے مذاہب کے مطابق اس مسئلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ پانچواں مدرک ہے۔ (بقیہ ص ۷ ۱۳ پر)

قرطبہ کے علماء کا سلسلہ روایت عبدالملک بن حبیب تک منتہی ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور واضحہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونہ کو اندلس میں زیادہ قبول عام حاصل نہ تھا، لیکن چوں کہ دونوں کا سرچشمہ ایک ہی تھا، اس لیے اکثر فقہائے قرطبہ واضحہ اور مدونہ دونوں کی تدریس و اشاعت میں اہتمام بلیغ کرتے تھے، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد چوں کہ بیک واسطہ حافظ بن القطان مشہور محدث قرطبہ کے سلسلہ تلمذ میں داخل تھا، جو مدونہ کو تمام کتابوں پر ترجیح دیتے اور اندلس میں اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیے جاتے تھے، اس لیے اکثر فقہائے قرطبہ کی طرح محمد بن رشد نے بھی مدونہ کی تہذیب و تدوین اور تحشی میں کمال قابلیت صرف کی تھی۔

محمد بن رشد اپنے عہد کا یگانہ روزگار فقیہ تھا اور سارے اندلس کا مفتی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجلۂ علما سے حدیث و فقہ حاصل کی تھی، فقہ میں حافظ ابوجعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عہد کے مشہور حافظ تھے اور حدیث دانی کے ساتھ فقہ میں بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دور دور کے لوگ ان کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کر کے آتے تھے، پچاس برس کے سن میں ۷۷ ۴ ھ میں انتقال کیا۔[۱]

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ائمہ مذاہب کے اقوال و روایات کی تہذیب و تدوین کا جو مشغلہ باقی رہ گیا تھا، اس میں وہ دیگر علمائے قرطبہ سے ممتاز درجہ رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور ان کا نقاد تھا، اس کی دو کتابیں البیان والتحصیل اور کتاب المقدمات الممہدات لاوائل المدونۃ والمختلطہ بہت مشہور ہیں، ان کے علاوہ یحییٰ بن اسحٰق بن یحییٰ مصمودی نے فقہ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۶) یعنی چوں کہ اہل مدینہ رسول اللہ ﷺ کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہوگئے تھے، اس لیے دوسروں کی بہ نسبت ان کا رواج اوفق بالشریعہ ہوگا، یہ گویا ایک علاحدہ اصل ہے جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور مشاہدہ سے احکام کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس اصل کے قائل صرف امام مالک ہیں، اس لیے اس کو بھی استصحاب، مذہب صحابی اور دیگر مختلف فیہ اصول کی طرح سمجھنا چاہیے۔

[۱] سیر النبلا للذہبی جلد پانزدہم ص ۱۴۰۔

مالکی میں جو طول وطویل فتاویٰ مرتب کیے ہیں ان کے کچھ مختصرات ہیں اور طحاوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب وتدوین جو مشکل الآثار اور معانی الآثار وغیرہ میں کی ہے اس کی شرح وتہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے لیکن ان تمام تصنیفات میں زیادہ قیمتی اس کی کتاب البیان والتحصیل ہے جس میں صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے فقہی اختلافات ذکر کیے ہیں اور خود محاکمہ کیا ہے، اس کی کتاب میں فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی صف سے وہ نکل کر کبار مجتہدین کی صف میں داخل ہو جاتا ہے اور حقیقت میں اجتہاد کی شان بھی یہ ہے کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کے ساتھ صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے اقوال وادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر مجتہدانہ نقد وتبصرہ کر سکتا ہو۔

یہ عجیب بات ہے کہ فقہا اور ناقدین حدیث کی جو جماعت اندلس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیریں دوسرے اسلامی ممالک میں کم یاب نظر آتی ہیں، حافظ ابن عبدالبر، سہیلی خطابی حمیدی، ابن حزم ابن القرضی ابن القطان، حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ایسے کبار محدثین ہیں کہ ان کے فیصلے متاخرین کے لیے سرمایۂ تحقیقات ہیں، پھر اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المحلی میں اور حافظ ابن عبدالبر نے کتاب الاستذکار میں اجتہاد وتفقہ کی جو مثالیں پیش کی ہیں، ان کی نظیر مشکل سے دست یاب ہوتی ہے، حافظ ابن عبدالبر بھی محمد بن رشد کے اساتذہ میں ہیں اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بیجا نہیں کہ محمد بن رشد کے شیوخ حدیث وفقہ کے کمالات کا پرتو خود ابن رشد پر بھی پڑا تھا اور غالباً اسی وجہ سے وہ اپنے عہد میں مسلم الثبوت فقیہ ومحدث شمار کیا جاتا تھا، ابن سعید ابن رشد کی کتاب البیان والتحصیل کے متعلق لکھتا ہے کہ کتاب معظم معتمد عند المالکیۃ اور اگر اس کی تصدیق تلاش کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو ناپید ہے، ابن الحاج کی کتاب المدخل میں اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن الحاج کی کتاب المدخل غیر معتبر کتاب نہیں ہے، حافظ ابن حجر کی سند اعتبار اس کے لیے کافی ہے، محمد بن رشد کے اجتہادات کی صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں جو اس کے پوتے ابن رشد کی کتاب سے ماخوذ ہے، قصاص کے بارے میں ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہ ہو تو اس صورت میں ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا اختیار ہوگا یا صرف قصاص واجب ہوگا،

امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ ولی دم صرف قصاص لے سکتا ہے، اس کو اخذ دیت کا اختیار نہیں اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ، ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی ہے لیکن دوسری روایت امام مالک سے یہ ہے کہ ہر صورت میں یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہ ہو ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں اختیار ہے اور یہ مذہب امام شافعی، ابوثور اور داؤد ظاہری کا ہے، مگر پہلی روایت فقہ مالکی میں مفتیٰ بہ اور مشہور ہے۔

محمد بن رشد کے زمانہ میں قرطبہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض ورثا بالغ اور شرعاً دعویٰ قصاص کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابالغ وغیر مختار تھے، یہ مسئلہ جب عدالت میں پیش ہوا تو تقریباً تمام علما نے روایت مشہور پر اس بنا پر فتویٰ دیا کہ بعض اولیائے دم چوں کہ بالغ ہیں اور ان کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہیں، اس لیے قصاص میں تاخیر بے سود ہے لیکن محمد بن رشد تنہا اس اتفاق عام کا مخالف تھا اور اس کی رائے یہ تھی کہ امام مالک کی دوسری روایت چوں کہ ارفق بالمصلحۃ اور اوفق بالشریعۃ ہے اس لیے اس کا انتظار کرنا چاہیے کہ نابالغ اولیائے دم قصاص لینے کے قابل ہو جائیں، ممکن ہے کہ ان کی رائے قصاص لینے کی نہ ہو اور چوں کہ اس دوسری روایت کی بنا پر اولیائے دم کو اخذ دیت کا بھی حق حاصل ہے، اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ نابالغ اولیائے دم کے حق کو سوخت کر کے خون ناحق سے ہاتھ رنگین کیے جائیں، یہ رائے جو سراسر شخصی اجتہاد پر مبنی تھی، گو مصلحت و شریعت دونوں لحاظ سے قابل قبول تھی لیکن تمام علما بگڑ گئے، یہاں تک کہ محمد بن رشد کو اس مسئلہ پر خاص رسالہ تصنیف کر کے اپنی رائے ثابت کرنا پڑی[1]۔

غرض ابن رشد جس خاندان میں پیدا ہوا گو فضیلت علمی کے لحاظ سے وہ قدیم العہد نہ تھا لیکن محض اس کے دادا محمد بن رشد کی یہ دولت اس کو مرجعیت حاصل ہو گئی تھی جو محمد بن رشد کی وفات کے بعد بھی مدتوں باقی رہی، شارحین مدونہ میں محمد بن رشد کے علاوہ لخمی، ابن بشیر اور ابن یونس بہت مشہور ہیں لیکن تحقیق و استناد کے لحاظ سے محمد بن رشد کا رتبہ مالکیوں میں سب سے بڑھا ہوا ہے، یہاں تک کہ امام ابن عرفہ کا قول ہے کہ کسی مسئلہ میں ابن رشد، لخمی اور دیگر شارحین مدونہ کی تصریحات اگر مقابلۃً موجود ہوں تو ابن رشد کے فیصلہ کو ترجیح دی جائے گی،

---

[1] بدایۃ المجتہد ابن رشد ص ۲۴۲۔

اگرچہ متاخرین مالکیہ میں سے خلیل نے مختصر میں اس کا التزام نہیں کیا ہے، تاہم امام ابن عرفہ کی تصریح بہ جائے خود ایک تمغۂ امتیاز ہے [۱]۔

لیکن اگر ابن رشد کے خاندان کی اس امامت و مرجعیت عامہ سے قطع نظر کی جائے کہ اس کی ولادت اپنے دادا کی وفات کے بعد ہوئی تب بھی اس کے فقیہانہ کمالات کے جانچنے کے لیے خود اس کی کتابیں نیز اس کے اساتذہ وشیوخ حدیث کی ایک مکمل فہرست موجود ہے، جن میں سے ہر ایک شخص اپنے عصر میں تفقہ و حدیث دانی کا اعلا معیار خیال کیا جاتا تھا، ابن رشد کی تعلیم و تربیت کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے کہ فقہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے باپ سے پائی جو خود بھی مجتہد عصر تھا، اس کے بعد حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابوبکر بن سحنون، ابن مسرہ اور ابوعبداللہ ماذری وغیرہ، اجلۂ محدثین سے فقہ و حدیث کی تکمیل کی۔

حافظ ابن بشکوال مشہور محدث، ناقد احادیث اور مؤرخ ہیں، ابن الفرضی کی تاریخ اندلس کا جو ذیل انہوں نے کتاب الصلہ کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور ہے اور یورپ میں چھپ گیا ہے، نقد اخبار اور واقفیت رجال میں ان کا کوئی ہم سر نہ تھا، محمد بن عتاب، قاضی مغیث اور فقیہہ ابوبکر بن عربی سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، احادیث و رجال کے نقد میں ان کا فیصلہ بہ طور حجت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنوں اپنے استاد ابوبکر بن عربی کی نیابت میں اشبیلیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے، ۵۷۸ھ میں وفات پائی اور امام یحییٰ لیثی کے مقبرہ میں دفن ہوئے [۲]۔

ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابو مروان عبدالملک بن مسرہ تھے، یہ اور ابن بشکوال دونوں ابن رشد کے دادا کے شاگرد رشید تھے، ابو مروان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال میں ماہر تسلیم کیے جاتے تھے، ۵۵۲ھ میں وفات پائی [۳]۔

ابن رشد کے شیوخ میں سب سے زیادہ مشہور امام ابوعبداللہ ماذری ہیں، یہ اصل میں سسلی کے باشندے تھے، طب و حساب میں بھی مہارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ میں اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، ان کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے، جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے اور قاضی عیاض نے کتاب الاکمال اسی کی

---

[۱] نیل الابتہاج ص ۲۷۱۔ [۲] تذکرۃ الحفاظ ص ۱۲۸ [۳] الدیباج المذہب ص ۱۵۷۔

سند پر تصنیف کی ہے، ۵۳۶ھ میں اسی برس کے سن میں وفات پائی۔ [۱]

غرض ابن نے حدیث و فقہ کی تعلیم جن اساتذۂ فن سے حاصل کی تھی محض ان کا رتبہ اجتہاد ہی اس امر کی کافی شہادت ہے کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے ہم عصروں سے بہت زیادہ ممتاز حیثیت رکھتا تھا، دنیا سمجھتی ہے کہ ابن رشد محض ارسطو کا مقلد تھا لیکن اس کا سوانح نگار ابن الابار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کر کے کم از کم فقہ میں تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن الابار کا یہ حسن ظن کیا واقع میں صحیح ہے؟ اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحات ذیل ملاحظہ ہوں:

(۲)

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

فقہ و اصول میں ابن رشد کی آٹھ کتابیں ہیں جن کے نام اوپر گذر چکے ہیں، ان میں صرف بدایۃ المجتہد بہت مشہور ہے اور چھپ بھی گئی ہے، باقی اور کتابیں چھوٹی چھوٹی اور نامکمل ہیں، بدایۃ المجتہد میں ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونۃ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ میں ایک کتاب لکھوں گا، [۲] معلوم نہیں یہ کتاب لکھی یا نہیں اور اس کا نام کیا ہے، تصنیفات ابن رشد کی فہرست میں اس نام کی کوئی کتاب نظر نہیں آتی۔

بہر حال بدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ میں ابن رشد کی اور کتابیں نہ ہوتیں تب بھی محض یہ اکیلی کتاب ابن رشد کے کمال تفقہ اور رتبۂ اجتہاد کے ظاہر کرنے کے لیے کافی تھی، بدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حیثیتوں میں نہایت ممتاز ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہیں:

۱۔ اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب الجہاد کو ابواب معاملات دایمان پر مقدم کیا ہے کیوں کہ اصول اسلامی کی رو سے نماز، روزہ، حج، زکوۃ

[۱] ابن خلکان ص ۶۹۳ والدیباج المذہب۔ [۲] بدایۃ المجتہد ص ۲۳۴۔

کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشربہ اور کتاب الضحایا کو بھی معاملات کی جلد سے الگ کرلیا ہے، کیوں کہ اسلام میں ان چیزوں کی حیثیت محض تعبدی ہے، بہ حیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی نسبت نہیں۔

۲۔　اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجتہاد کی استعداد پیدا کرنا ہے، ائمہ اربعہ اور ان کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام رواج کی بہ دولت فقہا کے صرف تین چار معمولی وظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مروی ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر ابواب فقہ کے فروع کو ترتیب دینا یا امام کی مختلف روایتوں کو مختلف ذرائع سے فراہم کرکے ان میں آپس میں ترجیح دینا یا امام کی مختلف روایتوں کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا وقائع و نظائر ممکنہ و غیر ممکنہ کو ابواب فقہ کے مطابق ترتیب دینا یا فروع مذہب کی طول طویل کتابوں کی مختصر شرحیں اور حاشیے لکھنا، ان وظائف عمل کے علاوہ حنفیہ و شافعیہ کے فرقہ وار منازعات کی بدولت ایک خاص فن جدل و خلاف کے نام سے ایجاد ہوگیا تھا، جس میں ہر فریق اپنے امام کے آرا و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ میں رطب و یابس قوی و ضعیف ہر طرح کے دلائل فراہم کیے جاتے تھے، اس سے بحث نہیں ہوتی تھی کہ واقع میں کون مذہب حق ہے، ان کتابوں سے استعداد　فقہی تو ضرور پیدا ہوتی تھی لیکن اس کا دائرہ محدود ہوتا تھا، یعنی صرف تخریج و ترجیح اقوال اور استنباط فروع کا ملکہ پیدا ہوتا تھا اور ہر فریق یہ سمجھنے لگتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہے، ملکۂ اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانوں کے لیے ہر حیثیت سے مضر ثابت ہوا لیکن اس کا احساس بھی مسلمانوں میں کم لوگوں کو ہوا من جملہ ان کے ابن رشد بھی تھا جس نے بدایۃ المجتہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لیے لکھی چنانچہ لکھتا ہے:

ونحن نروم انشاء الله بعد	ہم انشاء اللہ اس کتاب سے فراغت پانے
فراغنا من هذا الكتاب ان	کے بعد مذہب امام مالک کے اصول و
نضع فی مذهب مالک كتابا	فروع میں ایک جامع کتاب لکھیں گے جیسی
جامعا لاصول مذهبه و	ابن القاسم نے مدونہ لکھی ہے باقی اس

مسائله المشهورة التی تجری فی مذهبه مجری الاصول للتفریع علیها و هذا هو الذی عمله ابن القاسم فی المدونة بیدان فی قوة هذا الکتاب ان یبلغ به لانسان رتبة الاجتهاد اذا تقدم فعلم من اللغة والعربیة و علم من اصول الفقه ما یکفیه فی ذلک رأینا ان اخص الاسماء بهذا الکتاب ان تسمیة کتاب بدایة المجتهد وکفایة المقتصد [1]

کتاب کی غرض تو یہ ہے کہ اگر انسان لغت اور اصول فقہ سے بہ قدر ضرورت واقف ہو تو اس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت اس میں پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے اس کتاب کا نام بدایۃ المجتہد رکھا کہ اجتہاد کی استعداد اس سے پیدا ہوتی ہے۔

۳۔ لیکن اس غرض کے حاصل کرنے کے لیے ابن رشد نے جن باتوں کا التزام کیا ہے ان سے خود کتاب میں امتیازی شان پیدا ہو گئی ہے، عام طور پر کتب فقہ میں فروع مسائل جمع کیے جاتے تھے، جن سے اصول کے سمجھنے میں بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد مسدود تھا اور فروع تک میں جزئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی، ابن رشد نے اس کتاب میں یہ مقلدانہ طرز ترک کر دیا تا کہ اصول سے استنباط فروع کا ملکہ پیدا ہو اور اصول میں صرف ان کو لے لیا یا جن کی صراحت شرع میں خود ہے اور یا ائمہ نے ان میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے:-

قصد نافی هذا الکتاب انما هو ان نثبت المسائل المنطوق بها فی الشرع المتفق علیها والمختلف فیها

اس کتاب میں ہمارا قصد یہ ہے کہ شرع کے متفق علیہ اور مختلف علیہ مسائل بیان کریں کیوں کہ یہی دو قسم کے مسائل مسکوت عنہ حوادث و نوازل میں بہ طور اصول موضوعہ

---

[1] بدایۃ المجتہد ص ۲۳۴۔

فان معرفة هذين الصنفين من المسائل هی التی تجری المجتهدين مجری الاصول فی المسكوت عنها وفی النوازل و يشبه ان يكون من قدرب فی هذه المسائل وفهم اصول الاسباب التی او جبت خلاف الفقها فيها ان يقول ما يجب فی نازلة نازلة [۱]	کام آئے ہیں اور اگر ان مسائل کی واقفیت کے ساتھ فقہا کے اختلافات کے علل و اسباب بھی ذہن میں ہوں تو انسان ہر جدید حادثہ کے بابت شرعی فتویٰ دینے کے قابل ہوسکتا ہے۔

۴۔ غلو تقلید میں لوگ یہ بھول گئے تھے کہ ہمارے امام کے آراء و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے، مسلمانوں کو خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانیں، خود ائمہ نے بھی اپنے پیروؤں کو یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں ہماری رائیں نا قابل تسلیم خیال کی جائیں لیکن غلو تقلید میں مسلمان ان تعلیمات کو بھول گئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے ائمہ کے اقوال کتابوں میں نقل کرنے لگے ابن رشد نے اس کتاب میں اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لیے یہ اہتمام کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے ائمہ کے اختلافات ذکر کیے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیلیں نقل کیں آخر میں خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی وسعت نظر کا یہ حال ہے کہ معروف و غیر معروف ہر طرح کے ائمہ کے مذاہب اس کتاب میں موجود ہیں، اصحاب امام مالک میں ابن القاسم اشہب، سحنون ابن الماجشون، قاضی عبدالوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریج شعبی، عطا بن دینار، ابوثور، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد ظاہری فقیہہ ابواللیث ابن ابی لیلیٰ ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہا کے اقوال قدم قدم پر ملتے ہیں، صرف اقوال ہی نہیں بلکہ ہر ایک کی دلیلیں بھی صاف صاف مذکور ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں صحابہ نے اختلاف کیا ہے تو

[۱] بدایۃ المجتہد ص ۲۴۴۔

اختلاف مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اس سلسلہ میں نادر و شاذ اقوال و روایات کی بھی کمی نہیں ہے، چنانچہ عورت کی امامت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وشذ ابو ثور والطبری فاجازا امامتها علی الاطلاق[1]	ابو ثور اور طبری جمہور سے الگ ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ عورت علی الاطلاق امامت کر سکتی ہے یعنی عورتیں اور مردوں دونوں کی۔

استحقاق قضأت کے بیان میں عورت کی قضأت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال الطبری یجوزان تکون المرأة حاکما علی الاطلاق فی کل شئی[2]	عورت علی الاطلاق ہر شئی میں حاکم ہو سکتی ہے (یعنی دیوانی اور فوجداری کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ وہ بادشاہ بھی ہو سکتی ہے)

۵۔ محاکمہ میں نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قایم کیے ہیں، چنانچہ مثالیں نمونے کے طور پر حسب ذیل ہیں:۔

(۱) رجوع عن الہبۃ کے مسئلہ میں اختلافات و ادلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والرجوع عن الهبة لیس من محاسن الاخلاق والشارع انما بعث لیتم محاسن الاخلاق[3]	رجوع عن الہبہ محاسن اخلاق میں نہیں ہے اور شارع اس لیے مبعوث کیے گئے تھے کہ محاسن اخلاق کی تعلیم دیں۔

(۲) فقہا میں ایک مشہور اختلاف یہ ہے کہ بلا ولی کے نکاح جائز ہے یا نہیں، امام مالک اور امام شافعی ولی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے کفو میں نکاح کیا ہے تو بلا ولی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح میں ولی کو شرط قرار دیتے ہیں اور ثیبہ کے لیے اس شرط کا انکار کرتے ہیں، شارطین بعض آیات قرآنیہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عائشہؓ سے استدلال کرتے ہیں، منکرین حضرت ابن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند میں پیش کرتے ہیں اور ظاہریہ بھی اسی حدیث

[1] بدایۃ المجتہد جلد اول ص ۸۵۔ [2] ایضاً جلد دوم ص ۲۷۷۔ [3] ایضاً جلد دوم ص ۲۰۱۔

کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ آیات قرآنیہ کا طرز خطاب کسی فریق کی حجت نہیں ہوسکتا کیوں کہ وہ محکم نہیں ہے مجمل ہے اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہیں اور نہ شارع نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو منکرین نے جو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے، وہ بھی بے جا نہیں بلکہ اس سے صاف صاف ظاہریہ کی تائید ہوتی ہے، پھر لکھتا ہے کہ حنفیہ نے حضرت عائشہؓ والی حدیث کی جس سے ولی کا اشتراط ظاہر ہوتا ہے، تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بہ واسطہ ابن جریج زہری سے مروی ہے، لیکن جب خود ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو انہوں نے اس حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا، شارطین نے ابن عباسؓ کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہیں: لا نکاح الا بولی و شاھدی عدل ....استدلال کیا ہے لیکن اس کی مرفوعیت میں کلام ہے، اب احادیث و آیات سے قطع نظر کر کے اگر اس مسئلہ پر خود غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سن رشد پر پہنچنے سے عورت کو تصرف مال کا حق شرعاً حاصل ہو جاتا ہے اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی ملنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ اولیا کو نگرانی اور فسخ کا حق دیا جاسکتا ہے کہ اگر غیر کفو میں عورت شادی کرے تو اولیا نکاح کو فسخ کرادیں، پھر اگر شرعاً ولی کی موجودگی نکاح کے لیے شرط ہوتی تو شارح اس مسئلہ کو خود صاف کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ اصناف اولیا اور ان کے مراتب اور ان کے حدود اختیارات کی تشریح بھی کر دیتا حالاں کہ ایسے اہم مسئلہ میں اس قسم کی کوئی روایت شارع سے قطعاً ثابت نہیں۔[1]

(۳) ابن رشد گو مالکی المذہب ہے لیکن محاکمہ میں بے تعصبی کے ساتھ رائے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب کی بے جا تائید و حمایت کا مقلدانہ جوش کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی متانتِ استدلال و قوت فقہائیت کو تسلیم کیا ہے، اس قسم کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:-

(۱) شرع میں لعان کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بدچلنی کا شبہہ ہو تو وہ قاضی کے روبرو مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ میں ہے اپنی عینی

---

[1] بدایۃ المجتہد جلد دوم ص ۷ و ۸ ۔

شہادت پیش کریں، بہ صورت ثبوت دونوں میں تفریق کرادی جائے گی اور بہ صورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، یہاں تک تو ائمہ میں متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی عینی شہادت پیش کرنے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا جائے گا یا اس پر حد جاری ہوگی، ائمہ ثلثہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر حد زنا جاری ہوگی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہیں ہوسکتی، وہ جیل خانہ بھیجی جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک صحیح ہے کیوں کہ محض نکول کی بنا پر فقہا جرمانہ کو جب ناپسند کرتے ہیں تو حد زنا کیسے اس پر جاری کی جاسکتی ہے اس کے علاوہ شرع میں اس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہیں ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ابوالمعانی جوینی نے بھی جو شافعی ہیں کتاب البرہان میں حنفیہ کی قوت فقاہت کو تسلیم کیا ہے۔ [۱]

(۲) مشہور حدیث ربوا جس میں چھ چیزیں گنائی گئی ہیں اس کے متعلق ائمہ میں اختلاف ہے کہ یہ حکم معلل ہے یا غیر معلل، پھر اصحاب علل میں بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حرمت ربوا کی علت کیا ہے، حنفیہ نے کیل وزن کو علت قرار دیا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لین دین میں عموماً تساوی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چوں کہ مختلف الاوزان چیزوں میں تساوی اور اس کے فروق کا صاف ادراک نہیں ہوتا، اس لیے زرخام یا مسکوک اس کا معیار قرار دیا گیا، پس لین دین میں ربح ومنفعت کے ساتھ عدل اسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن وکیل کا لحاظ کیا جاوے، اس لیے خود اصول عقلی بھی حنفیہ کی علت کی تائید میں ہیں۔ [۲]

غرض کیا بہ لحاظ اسلوب تحریر، کیا بہ لحاظ ترتیب مضامین، کیا بہ لحاظ جمع اقوال ائمہ اور کیا بہ لحاظ متانت استدلال وقوت فقاہت یہ عجیب بے مثل کتاب ہے اور ہر حیثیت سے دیگر کتب فقہ پر فوقیت رکھتی ہے، بے شبہہ مبسوط امام سرخسی، فتح القدیر، امام شعرانی کی فقہ جامع کی کتابیں بھی اسی طرز پر لکھی گئی ہیں لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی بدایۃ المجتہد میں ہے ویسی کسی کتاب میں نہیں، اس کتاب کے متعلق ابن الابار نے حسب ذیل الفاظ میں حسن ظن ظاہر کیا

[۱] بدایۃ المجتہد ص ۲۷۰۔ [۲] ایضاً جلد دوم ص ۷۹۔

ہے: ذکر فیہ اسباب الخلاف و علل وجهه فافا د وامتع به ولا یعلم فی دقته انفع منه ولااحسن سیاقا (اس میں فقہا کے اسباب اختلاف اور اس کے علل کے وجوہ بیان کیے ہیں، تو ابن رشد نے اس کو لکھ کر بے حد فائدہ پہنچایا، اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں) ابن سعد نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے کتاب جلیل معظم معتمد عند المالکیة (عمدہ ہے اور مالکیہ میں سند ہے) لیکن میرے خیال میں نہ صرف مالکیوں کے لیے بلکہ تمام علمائے اسلام کے لیے یہ کتاب از حد مفید ہے اور اسکا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے۔

ابن رشد نے اس کتاب میں فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی طرز پر جس طرح محاکمہ کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس میں شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ ابن رشد فقہ میں اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لیے تو صرف یہ ذریعۂ معلومات کافی ہے کہ وہ ارسطو کا شارح تھا لیکن ہمارے نزدیک اس کا تمغۂ امتیاز حلقہ فقہا کی صدر نشینی اور اس کا رتبہ اجتہاد ہے۔

اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ ابن سعید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے وہ اہل اندلس کے مفاخر و مناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابوں کے نام لیے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہوں گے، شقندی اسی موقع پر فخر یہ کہتا ہے: وهل لکم فی الفقه عبدالملك بن حبيب الذی یعمل بافعا له الی الآن ومثل ابی الولید الباجی ومثل ابی الولید بن رشد الاکبر و مثل ابی الولید بن رشد الاصغر وهو ابن الاکبر نجوم الاسلام و مصابیح شریعة محمد علیه السلام۔ عبدالملک بن حبیب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہیں، ابوالولید باجی، ابوبکر بن عربی وغیرہ اندلس کے مشہور محدث وفقیہہ ہیں، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو بے دین سمجھتے ہیں کیا یہ سننے کی زحمت گوارا کریں گے کہ ابن رشد کا ایک ہم وطن اس کو مجتہدین فقہا کی صف میں جگہ دے رہا ہے؟۔

باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

۱۔ ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر: مشرق میں فرق اسلامیہ کی پیدائش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن تومرت اور اشعریت، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجوہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور ان کا انداز، ابن رشد کا نیا علم کلام اور اس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق تاویل کی بحث پرانے متکلمین کی غلطیاں اور قدیم علم کلام کی بنا فاسد عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت۔

۲۔ ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ: حدث و قدم عالم اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجود باری پر متکلمین کے دلائل اور ان کی کمزوری قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعتیں اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے۔

۳۔ ابن رشد اور غزالی: مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت اور علم کلام عقلی محدثین اور اشعریت، علم کلام میں اشاعرہ کے اضافے، اشعریت اور فلسفہ کا تصادم، امام غزالی اور فلسفہ ان کی کتاب تہافت الفلاسفہ اور اس کی فہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائیں۔ تہافت الفلاسفہ کے بابت ابن رشد کی رائے

مسئلہ خرق عادت پر امام غزالی اور ابن رشد مقابلانہ تقریریں، مذہب وفلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق تطبیق پر نقد وتبصرہ، مذہب و فلسفہ میں باہمی تطبیق کی اصلی صورت۔

(۱)

ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ ﷺ کو ایک صدی بہ مشکل گذرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی میں اختلاف عقائد کی وبا مسلمانوں میں پھیل گئی، اختلاف پیدا کرنے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نومسلم تھے، خود رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عرب کے باہر بلکہ خود ناف عرب میں صدیوں سے خدا کی ذات وصفات کے عقیدے زیر بحث چلے آرہے تھے اور یہودی، عیسائی گبر وآتش پرست غرض عہد قدیم کے سارے پیروان ادیان وملل عجیب وغریب خیالی عقیدوں کے متعلق بحث ومناظرہ میں مشغول تھے، اسلام میں سب سے پہلے ابن سبا کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نو مسلم یہودی تھا اور حضرت علیؓ کے ساتھ عقیدت وارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبا کے بعد خارجیوں اور شیعوں کے اور فرقے پیدا ہوئے لیکن اب تک اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان وکفر کے حدود اور حسب آل رسولؐ پر تھی، آخر عہد صحابہ میں ایک شخص ابو یونس سنویہ پیدا ہوا، یہ عجمی نومسلم تھا، اس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنی یہ کہ انسان اپنے تمام افعال کا مختار ہے، یہ عقیدہ معبد بن خالد جہنی نے پولیٹکل مصلحتوں سے اختیار کر کے بنی امیہ کے خلاف عوام کو بھڑکانا شروع کیا، معبد کے خلاف ایک دوسرا فریق اور تھا جو انسان کو مجبور مانتا تھا، بنی امیہ اس فریق کی تائید کرتے تھے اور عقیدۂ جبر کو اپنے جور وستم کا بہانہ بنا رکھا تھا۔

تیسرا فرقہ جہم بن صفوان نے پیدا کیا، اب تک کسی مسلمان کو خدا کی ذات وصفات میں کوئی اختلاف نہ تھا، جہم بن صفوان نے انکار صفات کی نئی بدعت ایجاد کی، یعنی یہ کہ خدا تمام ایجابی وسلبی صفات سے منزہ ہے، نہ وہ سمیع ہے نہ علیم، نہ قدیر ہے نہ خالق، غرض وہ کچھ بھی نہیں ہے، محض ایک فرضی تخیل ہے، اس فتنہ نے بہتوں کو گمراہ کردیا، رفتہ رفتہ اسی کشت زاری سے

معتزلہ پیدا ہوئے، جنہوں نے عقیدہ تعطیل کے ساتھ اور بدعتیں اضافہ کیں، یعنی یہ کہ خدا شر کا خالق نہیں ہے، صرف خیر کا خالق ہے، شر کا خالق شیطان ہے، اس عقیدہ کی رو سے مجمیوں کی طرح مسلمانوں میں بھی ثنویت پیدا ہوئی، معتزلہ نے عذاب قبر، شفاعت اور قیامت کے روز خدا کی رؤیت کا بھی انکار کیا اور جبریہ کے خلاف عقیدۂ قدر کی تائید کی لیکن ان تمام مسائل میں سے معتزلہ کو عقیدۂ قدر انکار صفات، ثمنیت خالق اور خلق قرآن کے عقیدوں پر بڑا اصرار تھا، تیسری صدی میں محمد بن کرام سیتانی نے ظہور کیا جو معتزلہ کا دشمن تھا معتزلہ نے خدا کو تمام صفات سے منزہ کر کے ایک فرضی تخیل تک پہونچا دیا تھا، ابن کرام نے اس کے خلاف خدا کو انسان صورت بادشاہ بنا دیا، یعنی خدا کی جسمیت کا قائل ہو گیا، آخر میں عجم کے زندیقوں نے ظہور کیا، یہ اسلام کے سب سے گمراہ فرقوں میں تھے، یہ کہیں تعلیمیہ کہیں ملاحدہ، کہیں زنادقہ، کہیں باطنیہ کہیں اسماعیلیہ کے ناموں سے موسوم تھے، ان کے نزدیک شریعت کے ہر ظاہری حکم کا ایک باطنی رخ ہے، اس طرح ساری شریعت میں ان لوگوں نے تحریف کر دی، یہ اسلامی فرقوں کی تشکیک و مادیت کی آخری حد تھی اور تمام فرقے اصل شریعت سے دور جا پڑے تھے [1]

غرض مشرق میں مختلف فرقوں کی موجودگی کے باعث عقیدوں میں عجیب الجھاؤ پیدا ہو گیا تھا، اسلامی فرقوں کے علاوہ یہاں مختلف ادیان و ملل کے پیرو کثیر تعداد میں موجود تھے اور ان سب کا لٹریچر زندہ تھا، صابی، حرانی، مزدکی، مجوس، دہریے، طبیعین، عیسائی، یہودی غرض سب ہی طرح کے لوگ دوش بدوش بستے تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے ان سبھوں کے لیے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریباً سب فرقوں کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت میں بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی زمین علم کلام کی پیداوار کے لیے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، اسلام کے پہلے بھی اسپین میں مذہبی مناظروں کی آواز کبھی نہیں سنی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہاں مذہبی دنیا میں سناٹا چھایا ہوا تھا، ان کا کوئی حریف میدان میں نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لٹریچر زندہ موجود تھا، جو کچھ تھا وہ مشرق کا بچا کچھا تھا جو اعتنا کے قابل نہ تھا، خود مسلمانوں میں بھی مذہبی اختلافات نہ تھے،

[1] یہ پوری تفصیل مقریزی جلد دوم ص ۳۵۶ سے ماخوذ ہے۔

مالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ کے سب پیرو تھے، ان کا اصل اصول یہ تھا کہ متشابہات میں بحث کی گنجائش نہیں، اس بنا پر یہاں علم کلام کی پیدائش کسی طرح نہ ہو سکتی تھی لیکن بایں ہمہ چوں کہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے، اس لیے ایک آدھ معتزلی بھی نکل آتا تھا، ابن السمینہ پہلا شخص ہے جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لے کر اندلس آیا، ابن السمینہ کے علاوہ اندلس میں اور بھی معتزلی ہوئے ہیں، جن کے نام یہ ہیں، خلیل بن اسحاق، موسیٰ بن جدیر اور احمد بن جدیر آخر الذکر نے اندلس میں اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی۔[1]

لیکن اندلس میں علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی، کہ محدثین کے گروہ سے محمد بن حزم ایسا متکلم پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے، ان کے آباو اجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمٰن الداخل کے ساتھ اندلس آئے تھے، چنانچہ اس وقت سے ان کا خاندان جاہ و دولت میں ممتاز تھا، ان کے باپ دولت عامریہ میں وزیر تھے، یہ ۳۸۴ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے، عالم شباب میں انہوں نے وزارت کا رتبہ حاصل کیا لیکن طبیعت کو علم سے لگاؤ تھا، دنیاداری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث وفقہ، انساب وادب میں تبحر اور فقہ میں مجتہد تھے اور کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے، ان کی دو کتابیں ایصال اور محلی فقہ میں بہت مشہور ہیں، شیخ الاسلام عزالدین ابن سلام کا قول ہے کہ میں نے محلی کے ہم پلہ کوئی کتاب نہیں دیکھی۔

فلسفہ ومنطق میں بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق میں ان کی کتاب تقریب بہت مشہور ہے، جس میں منطق کی غلطیاں دکھا کر اصول فقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہے اور ہر مسئلہ کی فقہی مثالیں پیش کی ہیں، منطق وفلسفہ کے تعلق سے علم کلام میں بھی مہارت حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھی ہیں، ایک میں توراۃ وانجیل کی تعریف کا بیان ہے، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والنحل ہے، اس میں دہریہ، فلاسفہ، مجوس، یہود، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہیں، پھر ان کا رد کیا ہے، اسلامی فرقوں کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہیں اور ان پر نقد وتبصرہ کیا ہے، زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ واشاعرہ کی تردید کی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ان کے زمانہ میں اشاعرہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیوں کہ

---

[1] نفح الطیب جلد دوم ص ۱۳۴۔

اس کتاب میں معتزلہ سے زیادہ اشاعرہ کی تردید جا بجا ملتی ہے، عبارت وطرزِ ادا میں آزادی زیادہ ہے، امام ابوالحسن اشعری پر جابجا حملے بھی ہیں، اس لیے ائمہ اشعریہ اس کتاب کو زیادہ پسند نہیں کرتے، چنانچہ اس بے باکی کی بدولت فقہا ان سے ناراض ہو گئے اور شہر بدر کرادیا، خانہ بدوشی کی حالت میں صحرائے لیلہ میں شعبان ۴۵۶ھ میں وفات پائی۔[۱]

ابن حزم کے بعد سے اندلس میں علم کلام کی تاریخ کے صفحے موحدین کے دورِ حکومت تک سادہ نظر آتے ہیں، عراق میں امام ابوالحسن اشعری کا مذہب ۳۸۰ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے شام میں اس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زنگی فرماں روا عموماً اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا، جب مصر میں سریر آرائے حکومت ہوا تو اس نے مصر میں بھی اس کی اشاعت کی، وہ اور اس کے قاضی صدرالدین مارانی اسی مذہب کے پیرو تھے اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر میں تربیت پائی تھی، چنانچہ اس نے اپنے بچوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا رسالہ حفظ کرایا تھا۔[۲]

اسی اثنا میں محمد بن تومرت جو امام غزالی کا شاگرد تھا، یہ تحفہ مشرق سے لے کر مغرب گیا، ابن تومرت کو اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تاویل کے بارے میں سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی جسمیت کا صراحت سے انکار کرتا تھا اور وجہ و ید اور استواء علی العرش وغیرہ کی تاویل کرتا تھا، محدثین ان متشابہات کی تاویل کو ناجائز کہتے تھے اور صراحت سے انکار جسمیت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین میں اس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن تومرت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہاں کے علما کو سب سے پہلے اس کے ان ہی عقیدوں سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس میں محمد بن تومرت فتح یاب ہوا، طبیعت میں تقشف زیادہ تھا، اس لیے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا[۳] محمد بن تومرت کے بعد عبدالمؤمن بادشاہ ہوا، یہ محمد بن تومرت کا شاگرد رشید اور اس کے عقائد و اخلاق کا مجسم نمونہ تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی امیرالمؤمنین کا لقب اختیار کرلیا، چوں کہ یہ لوگ خدا کی جسمیت وغیرہ کے منکر تھے، اس لیے اپنا لقب موحدین رکھا تھا،

---

[۱] سیر النبلا جلد پانزدہم۔ [۲] مقریزی جلد دوم ص ۳۵۸۔ [۳] ابن خلدون جلد ششم

اور چوں کہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ عہد صحابہ کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رواج دیں، اس لیے ملک میں انہوں نے یہ عام اعلان کر دیا کہ ابن تومرت کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اس کی جان کی خیریت نہیں، چنانچہ اپنے اس زعم کی بنا پر انہوں نے ہزاروں آدمیوں کو تہ تیغ کر ڈالا اور بزور شمشیر سارے اندلس و مغرب میں اشعریت کو رواج دینے لگے [۱]

موحدین کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے اب سارا اندلس اشعری کا پیرو تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندلس کے در و دیوار سے عقیدۂ ابن تومرت ہی کی آواز بازگشت آرہی تھی، دوسرے فرقوں کے لوگ ظلم و ستم سہہ رہے تھے اور اعتزال تو سارے ملک میں بدنام تھا، ابن حزم کی کتاب میں معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے لیکن دو صدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اس جزیرہ میں معتزلہ کی کتابیں ناپید ہیں۔ [۲]

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے، جب اندلس کی سرزمین میں ابن رشد نے اشاعرہ کے خلاف ایک نئے علم کلام کا علم بلند کیا، ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریت کی مخالفت اندلس میں کچھ کھیل نہیں ہے لیکن اس نے ان حالات کی کوئی پروانہ کی، وہ اس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اس کی زندگی کے آخری ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یوں تو متعدد اسباب موجود تھے، وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رو سے علم کلام سے بیگانہ نہیں رہ سکتا تھا، دربار کے تعلق سے اس کے لیے علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا لیکن ان تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو رہ رہ کے اس کو اظہار حقیقت پر مجبور کرتا تھا، اس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات خود اسی مسلک کے جانب مائل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ چاہتا تھا کہ مسلمانوں میں اختلاف عقائد کی بنا پر جو تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا ہے وہ دفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو چھوڑ کر صحابہ کی تقلید کرنے لگیں، جو عقائد میں بہت کم چھان بین کرتے تھے، اسی بنا پر اس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا، اپنے اس درد دل کو وہ اپنی کتابوں میں جا بجا بہت جوش سے ظاہر کرتا ہے، چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے:

[۱] مقریزی ص ۳۵۸۔ [۲] کشف الادلہ ص ۴۵۔

ومن قبل التاویلات نشاءت	تاویل کی عادت کے باعث اسلام میں
فرق الاسلام حتی کفر	بیسیوں فرقے پیدا ہوگئے جو ایک دوسرے
بعضهم بعضا وبدع بعضهم	کی تکفیر کرنے لگے ، یہاں تک کہ
بعضا فاوقعوالناس من قبل	مسلمانوں میں اس کی وجہ سے بغض پیدا
ذلك فی شنأن وتباغض و	ہوگیا، تلواریں کھنچ گئیں اور جمعیت اسلام
حروب و فرق الشرع و	اسلام پراگندہ اور منتشر ہوگئی۔

فرقوالناس کل التفریق [1]

پھر لکھتا ہے:

فان النفس مما تخلل هذه	شریعت میں محرف اعتقادات کی وجہ سے
الشريعة من الاهواء الفاسدة	جو فساد پیدا ہوگیا ہے اس کو دیکھ کر میں سخت
والاعتقادات المحرفة فی	کرب میں مبتلا ہوں، خدا سے دعا ہے کہ وہ
غاية الحزن والتألم والله	سب مسلمانوں کو نیک توفیق عطا کرے،
يسدد الكل ويوفق الجميع	ان کو سیدھا راستہ دکھائے اور ان میں باہم
لمحبته ويجمع قلوبهم على	مودت پیدا کردے اور ان کے دلوں سے
المودة ويرفع عنهم البغض	باہمی بغض وعناد دور کردے۔

والشنان بفضله ورحمة [2]

یہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیے آمادہ ہوگیا لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے علاوہ اس زمانہ میں اظہار حقیقت کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو تہیں تلے اوپر جم گئی تھیں، ان کو ایک ایک کرکے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام دیا اور حکومت کے خطروں کو نظر انداز کرکے نہایت دلیری سے اشاعرہ کے مقابلہ کو تیار ہوگیا۔

تہافت الفلاسفہ کے علاوہ جس میں ابن رشد نے غزالی اور اشاعرہ کا کھلے میدان میں

[1] فصل المقال ص ۲۳ [2] فصل المقال ص ۲۵و۲۶

مقابلہ کیا ہے، اس کی دو کتابیں اور ہیں، فصل المقال اور کشف الادلہ، پہلی کتاب میں یہ سوال زیر بحث قرار دیا ہے کہ منطق وفلسفہ کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں، نیز تاویل کے شرعی اصول ومواقع کیا ہیں؟ دوسری کتاب میں پہلے اشاعرہ، صوفیہ، باطنیہ کے معتقدات اور طریقۂ استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری، توحید صفات باری، حدوث عالم، بعثت انبیا، قضا وقدر، جور وعدل اور معاد وغیرہ کے الگ الگ عنوان مقرر کر کے ان کی حقیقت بیان کی ہے اور ان پر عقلی ونقلی دلیلیں پیش کی ہیں، یہ دونوں کتابیں اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہیں اور گو دونوں مختصر ہیں لیکن بعض خاص باتوں میں ان کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہے اور اس کی بنا پر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جا سکتا ہے۔

۱۔ سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب وعقل کے اس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہے جو ابن رشد کے نئے علم کلام کی جان ہے، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقیہہ تھا اس لیے مذہب وعقل دونوں کو ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا اور ان میں سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہیں کر سکتا تھا۔[1]

چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:۔

دنا لو تفرغنا لهذا المقصد	اگر ہم کو موقع ملا تو ہم اپنے ایجاد کردہ اصول
وقدرنا عليه وان انسأ الله في العمر	کے مطابق عقائد کو ثابت کریں گے، ممکن
فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه	ہے کہ آیندہ اس بنیاد پر کوئی شخص عالی شان
فعسىٰ ان يكون ذلك مبدء آ لمن	عمارت تعمیر کرے، وجہ یہ ہے کہ شریعت
ياتي بعد فان النفس مما تخلل هذه	میں بدعتیں جو پیدا ہوگئی ہیں، ان کے سبب
الشريعة من الاهواء الفاسدة	سے طبیعت غمگین رہتی ہے، خاص کر اس
والاعتقادات المحرفة في غاية	بات پر رنج زیادہ ہوتا ہے کہ جو لوگ فلسفی
الحزن والتألم ونجاصة عرض	کہلاتے ہیں ان سے شریعت کو زیادہ
لا من ذلك من قبل من ينسب نفسه	نقصان پہنچتا ہے فلسفہ وشریعت باہم دوست

[1] اس نئے انداز تطبیق پر ابن رشد اور غزالی کی معرکہ آرائیاں آگے ایک خاص عنوان میں تفصیل سے بیان ہوں گی۔

الی الحکمة فان الاذیة من	اور ایک دوسرے کے رضائی بھائی ہیں،
الصدیق هی اشد اذیة من العدو	دوست کی طرف سے جو تکلیف پہنچتی ہے وہ
عنی ان الحکمة هی صاحبة	دشمن کی دی ہوئی تکلیف سے زیادہ گراں
الشریعة والاخت الرضیعة	ہوتی ہے، اس لیے ایک مدعی فلسفہ کا
فالاذیة ممن ینسب الیها اشد	شریعت کو نقصان پہنچانا سب سے زیادہ
الاذیة مع ما یقع بینهما من	تکلیف دہ ہے حالاں کہ فلسفہ اور شریعت
العداوة والبغضاء والمشاجرة	دونوں اپنی اصل حقیقت کے رو سے متحد اور
وهما المصطحبتان بالطبع	باہم دوست ہیں۔
المتحابتان بالجوهر والعزیزة [1]	

لیکن اس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہیں جن سے بجائے خود اس کی تصنیفات میں شان جدت پیدا ہوگئی ہے۔

۲۔ فلسفہ و منطق کے متعلق اس زمانہ میں مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہوگئے تھے، فقہاو محدثین کا گروہ کہتا تھا کہ فلسفہ و منطق کی تعلیم مطلق جائز نہیں کیوں کہ اس سے مذہبی عقائد میں ضعف پیدا ہوتا ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہے اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کرتا ہے، اس لیے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہے شریعت ظاہر ہے اور فلسفہ باطن شریعت قشر ہے اور فلسفہ مغز۔

ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں رائیں صحیح نہیں، اس بنا پر اس نے فصل المقال میں اس سوال کو زیر بحث قرار دے کر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلسفہ و منطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و مستحب ہے، کیوں کہ قرآن مجید میں خدا نے جابجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے، نیز کہیں کہیں یہ الفاظ آئے ہیں کہ فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ، یا فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَلْبَابِ جن سے اس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہے کیوں کہ عربی میں اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہا اسی قسم کی آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز ثابت کرتے ہیں، جب ان

[1] فصل المقال ص ۲۶

آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہان کیوں جائز نہ ہو۔

لیکن قیاس برہانی کی شکل و ترکیب کا علم منطق و فلسفہ سے حاصل ہوتا ہے، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تشکیل و ترکیب کے متعلق ہدایتیں دیتی ہے، اس لیے اس اصول کی رو سے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب ہوتا ہے، منطق و فلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و فرض ٹھہرتی ہے، کسی علم کی ایجاد اور اس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہیں، علم و فن مدتوں میں نشو و نما پاتے ہیں، اس لیے جو شخص اس وقت منطق و فلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لیے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہے، اسی طرح جو شخص اس وقت علم ہیئت سے واقفیت پیدا کرنا چاہتا ہے اسی کے لیے بطلیموس کی مجسطی کا مطالعہ ضروری ہے، پس منطق و فلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ارسطو کی منطق اور بطلیموس کی ہیئت کا سیکھنا واجب ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ہر مصنف سے غلطیاں ہوتی ہیں، ارسطو اور بطلیموس بھی غلطیوں سے پاک نہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ چند غلطیوں کی وجہ سے ہم ان کو نظر انداز کر دیں، ہاں یہ ضروری ہے کہ ان کے جو اصول ہماری شریعت کے خلاف ہیں ان کو ہم نہ مانیں لیکن چند فروگذاشتوں کی بنا پر ان کو مضعف اعتقاد سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہے۔

عام خیال ہے کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں، اس لیے اس کا سیکھنا حرام ہے، لیکن ابن رشد پوچھتا ہے کہ نفع و ضرر کی متضاد استعداد سے دنیا کی کون چیز مستثنیٰ ہے؟ غذا کا تداخل اور اس کی کثرت معدہ میں بار پیدا کرتی ہے، پس کیا اس بنا پر تم یہ طبی قاعدہ مقرر کر سکتے ہو کہ تغذیہ طبًا مضر ہے؟ اصل یہ ہے کہ بے دینی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہیں، کیا صرف فلاسفہ بے دین ہوتے ہیں، فقہا کبھی گمراہ نہیں ہوتے، حالاں کہ تجربہ بتاتا ہے کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے بے دینی کی اشاعت ہوتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ فقیہہ کی بے دینی پر اس کا جبہ و عمامہ پردہ ڈالے رہتے ہیں، اس کی بد اخلاقیاں ہمیشہ مذہبی رنگ میں ظاہر ہوتی ہیں، اس لیے عام لوگوں کی ان پر نظر نہیں پڑتی۔

۳۔ اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی میں تاویل جائز ہے یا نہیں؟

تاویل کے متعلق مسلمانوں میں دو فریق تھے، ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جواز کا قائل تھا، جب تک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کی جاتی تھی لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ میں اشاعرہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بنا ڈالی، سلف آیات متشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعرہ نے ان میں تاویل کی اور نہایت شدومد سے کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ معرکتہ الآرا بن گیا، بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ نے تاویل کے آلہ سے شریعت کی بیخ کنی شروع کردی تھی، اس بنا پر ابن رشد کے زمانہ میں فلسفہ و مذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین میں شمار کیا جاتا تھا اور خاص کر اندلس میں تو ابن تومرت کے اثر کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل تھی۔

لیکن باوجود اس کے اب تک اس مسئلہ پر صرف یک رخی نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونوں فریقوں کے نزدیک جواز و عدم جواز کا مدار خود نصوص پر تھا، اشخاص و مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا، تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ بہ لحاظ محاورۂ اہل عرب یا بہ لحاظ اصول عقلی نص تاویل قبول کرسکتی ہے یا نہیں، اگر اس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نص کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی تلقین کی جاتی، اس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کرسکتا ہے یا نہیں اور اگر قبول کرے گا تو اس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا۔

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے ان پہلوؤں پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل جن نصوص میں جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہیں، عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر ان کو آیت کے معنی میں شبہہ لاحق ہو تو ان کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات میں داخل ہے، جس میں کھوج کرنا شرع نے منع کیا ہے، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عوام ان آیتوں کے حقیقی اور اصلی معنی نہیں سمجھ سکتے، اس لیے ان کو اصلی معنوں کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہے، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اس کا مقام ہے نہ جگہ ہے نہ جہت ہے، وہ قیامت کے دن دکھائی دے گا مگر وہ جسم نہیں ہے تو اس قسم کا وجود ان کے

ذہن میں نہیں آسکتا، اس لیے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہیں۔

۴۔ اس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے اور ثابت ہے کہ ان کا طریقہ کئی وجوہ سے غلط ہے۔

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اشاعرہ کا طریقہ نہ عقلی نہ نقلی، نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہیں لیتے، عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ان کی کتابوں میں مذکور ہیں، منطق وفلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہیں اترتے۔[۱]

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو انہوں نے مجمع علیہ بلکہ معیار اسلام قرار دیا حالاں کہ حقیقت میں وہ ایسے نہ تھے، مثلاً مسئلہ حدوث وقدم عالم۔

(۳) بہت سے عقلی مسائل کو انہوں نے ارکان دین میں شمار کر لیا، مثلاً مسئلہ ثبوت اعراض مسئلہ انکار مسببات وغیرہ۔

(۴) جہاں شریعت ساکت تھی، وہاں انہوں نے غلط تاویل کے ذریعہ سے شریعت میں اضافہ کیا اور جہاں تاویل کی گنجائش نہ تھی، وہاں انہوں نے تاویل کا دروازہ کھول دیا اور پھر آخر میں اپنے مخترعہ اصول کی بنا پر وہ عقلی فیصلوں سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت میں صراحت کے ساتھ خدا کی جسمیت سے انکار نہیں کیا گیا ہے لیکن متکلمین نے انکار کیا اور اس کے بعد رویت باری کے مسئلہ میں جب اپنے مزعومہ فیصلہ کی بنا پر ان کو دقت ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلوں کا انکار کرنے لگے۔[۲]

(۵) لیکن ان غلطیوں سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے مزعومہ اصول ودلائل کے بجائے ہر مسئلہ میں قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنی یہ دیکھا جائے کہ

---

[۱] یہ ملحوظ رہے کہ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا معیار خیال کرتا ہے ورنہ متکلمین کا یہ بڑا احسان ہے کہ انہوں نے فلسفہ کا رد کیا اور منطق کی دھجیاں اڑا دیں افلاک وہیولیٰ کا ابطال، انکار سمعیات، تحقیق زمان ومکان وحرکت وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن میں متکلمین کے خیالات فلاسفہ سے زیادہ اقرب الی الصواب ہیں، ہاں جہاں جہاں انہوں نے محض عناد کی بنا پر فلسفہ کا رد کیا ہے، وہاں البتہ منطق وفلسفہ کے معیار بلکہ کامن سنس (فہم معمولی) کے فیصلوں سے وہ تجاوز کر گئے ہیں اور در اصل علم کلام میں بھی بات گرفت کی ہے شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی جانب ہے۔[۲] متکلمین کی جن غلطیوں کی جانب ابن رشد (بقیہ ص ۱۶۱ پر)

قرآن مجید کس طرح اور کس حد تک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلیں قائم کرتا ہے، جس حد تک قرآن مجید نے تشریح کی ہے بس اسی حد تک ماننا چاہیے اور جن باتوں کا فیصلہ قرآن مجید نے نہیں کیا ہے یا جن کو مبہم رکھا ہے، انہیں ہم کو بھی اسی حالت میں رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہے کہ متقدمین دلیلیں جو قائم کرتے تھے، وہ یا اپنی طرف سے قائم کرتے تھے، یا اپنے مزعومہ اصول کی بنا پر قرآن مجید سے ان کا استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت میں بھی صرف انہیں آیتوں کو لیتے تھے جو مفید مدعا ہوتیں اور جو مدعا کے خلاف ہوتیں ان کو ترک کر دیتے تھے، یا ان میں تاویل کرتے تھے، بہ خلاف اس کے ابن رشد نے مسائل عقائد پر جو دلیلیں قائم کیں سب قرآن مجید سے اخذ کیں اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض نقلی نہیں ہے، بلکہ سراسر عقلی ہے، ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہے، وہ کہتا ہے:

"اگر کوئی پوچھے کہ معتزلہ اور اشاعرہ کا طریقہ جب جمہور کی تعلیم کے لیے کافی نہیں تو پھر وہ کون سا طریقہ ہے جس کو صحیح سمجھنا چاہیے تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ تم متکلمین کے طریقوں کو چھوڑ کر صرف قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام مشکلیں حل ہو جائیں گی، لوگوں کی تین قسمیں ہیں، بعض لوگوں کے لیے ہر بات پر منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بعض صرف خطیبانہ انداز سے متاثر ہوتے ہیں اور بعضوں کے لیے صرف وعدہ وعید کافی ہوتے ہیں، قرآن مجید چوں کہ ایک معجزانہ کتاب ہے اور تمام جہاں کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے اس لیے وہ ان تینوں طریقوں کی جامع ہے ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید میں بے موقع تاویل کرتا ہے وہ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۶۰) نے اشارہ کیا ہے ان پر ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیفات میں تفصیل سے بحث ہے لیکن تمام مواد کو یک جا فراہم کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے کہ بعد کے لوگوں نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہے، ابن رشد کی یہ دونوں کتابیں گو مختصر ہیں لیکن نہایت جامع ہیں، یعنی جن باتوں پر ابن تیمیہ نے ضخیم جلدوں میں بحث کی ہے وہ سب ابن رشد کی ان دو مختصر کتابوں میں آ گئی ہیں۔

> قرآن مجید کی حلمت نہیں سمجھتا، صحابہ کو دیکھو ان سے بڑھ کر تقویٰ و طہارت میں کون ہوسکتا ہے، باوجود اس کے بے جا تاویلوں سے انہوں نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہیں کیا لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں میں جتنا ضعف پیدا ہوتا گیا اسی نسبت سے تاویلوں کی اشاعت بھی ہونے لگی، یہاں تک کہ اب شریعت بالکل مسخ ہو کے رہ گئی، پس جو شخص شریعت کو بدعتوں سے پاک کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرتا جائے اور جس حد تک قرآن مجید نے کوئی تعلیم دی ہے، اس کو اسی حد تک رکھے اور کسی آیت میں حتی الامکان تاویل نہ کرے، بجز اس صورت کے جب تاویل خود نص سے مفہوم ہوتی ہو، کیوں کہ قرآن مجید میں یہ تین خاصیتیں ایسی پائی جاتی ہیں جو اور کسی کلام میں نہیں ہیں، اول یہ کہ اس کے دلائل جس طرح اقناعی اور خطابی ہیں، یعنی عام آدمیوں کو ان سے تسلی ہو جاتی ہے، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں، یعنی منطق کے معیار پر پورے اتر سکتے ہیں، دوسرے یہ کہ وہ اس قدر صاف ہیں کہ تاویل کی ضرورت نہیں واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تاویل و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی ہے، تو خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتوں سے مسئلہ صاف ہو جاتا ہے اور ہمیں کسی آیت کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔[1]

پس اس لحاظ سے کہ ابن رشد کا طریقہ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہے، اس کو تمام طریقوں پر فضیلت ہے، محدثین کا بھی عموماً یہی طرز تھا لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر جانچنے کے ناقابل تھے، حالاں کہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہے۔

متکلمین کے جتنے فرقے تھے ان سب کی غلطی یہ تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں چند اصول مقرر کر لیتے تھے اور اس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید میں تاویلیں کرتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اسلام کے اصلی عقائد ان مزعومہ اصول کے پردہ میں چھپ کر رہ

[1] فصل المقال ص ۲۴ و ۲۵۔

جاتے تھے اور جن باتوں کی شریعت نے تعلیم نہیں دی ہے یا جہاں پر شریعت خود ساکت ہوگئی ہے، وہاں ان اصول کے تسلیم کر لینے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکل آتا تھا، ان تمام نقصانات کی جڑ صرف یہ بات تھی کہ ان تمام فرقوں نے قرآن مجید پس پشت ڈال دیا تھا اور اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن مجید میں تحریف کردی تھی۔

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل کرنے سے یہ تمام نقصانات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے جن موقعوں پر سکوت کیا ہے، وہاں ہم نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہیں، یہ عجیب بات ہے کہ متکلمین نے جس بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی، آخر میں وہ خود ہی اس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے کمزور کرنے کے مجرم ہوتے ہیں، ہر مذہب والے کا یہ پہلا اعتقاد ہوتا ہے کہ انسان کی عقل حقایق اشیا کی گرہوں کو نہیں کھول سکتی، ورنہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے، اس سے آگے بڑھنے کی ہم ہمت نہ کریں بلکہ اس پر آکر ہم اس ذات کا دامن پکڑ لیں جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہیں رہتا کہ اس کے کلام میں کھوج کریں اور کرید کرید کر کے وہ نئی نئی باتیں پیدا کریں جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین گو ابتدا میں قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن آخر میں وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہیں۔

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جب تک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز تھے لیکن جب ان میں معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اس وقت اجنبی اثرات کی وجہ سے ان کو یہ غور کرنے کا موقع نہیں ملا کہ خود قرآن مجید میں جو دلیلیں مذکور ہیں وہ بھی منطق کے معیار پر پوری اترتی ہیں یا نہیں، ابن رشد پہلا شخص ہے جس نے قرآن مجید پر منطقی حیثیت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ قرآن مجید کے دلائل منطق کے معیار پر پورے اترتے ہیں لیکن اس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ منطق یونان کے معیار پر پورے اترتے ہیں، یونانیوں کی منطق چند غلط مسلمات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت

ہے،قرآن مجید میں موجہات کی قسم کا کوئی قضیہ نہیں ہے،قرآن مجید میں قیاس اقترانی کی کوئی مثال نہیں مل سکتی،قرآن مجید میں کسی چیز کی تعریف جنس و فصل سے نہیں کی گئی ہے،ہاں البتہ جہاں کہیں استدلال کیا گیا ہے تو قیاس تمثیل سے جہاں کہیں استدلال کیا گیا ہے،منطقیین اگر تمثیل کو ناکافی سمجھتے ہوں تو سمجھیں کیوں کہ منطق کا اصلی معیار یونانیوں کی منطق نہیں،بلکہ وہ منطق ہے جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہے،قرآن مجید کے امثال،قرآن مجید کے تشبیہات،قرآن مجید کے دلائل و براہین،قرآن مجید کی قسمیں،غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر ہے نہ کہ منطق یونان کے معیار پر۔

پس جو شخص ابن رشد کی اس بیش قیمت ہدایت پر عمل کر کے علم کلام کا نیا خاکہ تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور قرآن مجید کے عقائد کو مع ان کے دلائل و براہین کے الگ الگ لیتا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کا کیا طرز رکھا ہے اور ہر عقیدہ کی وہ کہاں تک تعلیم دینا چاہتا ہے،قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ منطق یونان کے معیار پر ان کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل میں یک سوئی پیدا کر کے محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کر کے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا،غور و فکر کے اس طریقہ میں بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے،قرآن مجید میں فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہیں لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے میں کسی خاص اصطلاح کی پابندی کی کیا ضرورت ہے؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیے،قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہیں ،خود نفس خیالات کی ترتیب اور ان کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہے،نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہے کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا محض قیاسی اور فرضی نہ ہو،بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور استقرائی ہونا چاہیے،غرض وہ تمام مغالطات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے،ان کو اپنے دل سے نکال کر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت میں اگر مرتب کیے جائیں، تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہو سکے گا جو نقل و عقل دونوں کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ وار مسلمات سے بھی پاک ہوگا اور اگر زمانۂ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدد

لی جائے تو کیا عجب ہے کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کردے جس کا خاکہ کانٹ اور دیگر فلاسفہ یورپ نے تیار کیا ہے۔

(۲)
ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد وتبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے، اس لیے ہمیں ایک ایک مسئلہ کو الگ الگ لے کر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے مسئلہ میں بہت غلو تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ میں اس کے خیالات جانچتے ہیں۔

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عالم حادث ہے، یعنی پردۂ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود میں آیا ہے لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی خدا نے اس کو پیدا کیا ہے، تاہم وہ علت العلل یعنی خدا کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لیے ابتدا لازمی ہے، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، چنانچہ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ متکلمین اسلام نے اس کو مذہب کی بنا قرار دے کر یہ فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہے اور کم از کم خالقیت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہے، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چوں کہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اس لیے وہ اپنی کتابوں میں جابجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے۔

عام طور پر متکلمین اسلام نے اس پر غور نہیں کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہے، ابن رشد نے سب سے پہلے اس پیچیدگی کو صاف کیا اور اس کے بعد سب کو نظر

آنے لگا کہ اس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ "اصل میں فلاسفہ اور متکلمین کے اختلاف کا کوئی حاصل نہیں حقیقت یہ ہے کہ عالم کائنات تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، واجب یا خدائے تعالیٰ، ممکنات بہ حیثیت انفرادی اور ممکنات بہ حیثیت مجموعی، ان تینوں میں سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہیں کہ اس کو کسی نے پیدا ہے، یا اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہے، اسی طرح ممکنات بہ حیثیت انفرادی یعنی موالید ثلثہ کے متعلق بھی سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز تدریجا پردہ عدم سے عالم وجود میں آئی ہے، اب رہا عالم بہ حیثیت مجموعی یعنی موجودات کا لگا تار سلسلہ تو اس میں بظاہر تین وصف نظر آتے ہیں، یعنی یہ کہ اس سارے مجموعہ کو خدا نے پیدا کیا ہے ، زمانہ کا وجود اس سے الگ اور اس پر مقدم نہیں ہے، بلکہ زمانہ بھی من جملہ موجودات کے ایک ہے، نیز یہ کہ اس کی تخلیق کسی مادہ سے نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ مادہ خود اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے، متکلمین یہ تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ سلسلۂ کائنات پر مقدم نہیں ہے، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مستقبل میں یہ سلسلہ کائنات غیر متناہی ہے، یعنی بہشت و دوزخ اور ان کے ساکنین ہمیشہ باقی رہیں گے، البتہ صرف ماضی میں ان کو اختلاف ہے یعنی اکثر فلاسفہ کے برخلاف وہ سلسلہ کائنات کی ابتدا کے قائل ہیں ،فلاسفہ اور متکلمین دونوں کے خیالات بجائے خود واقعیت پر مبنی ہیں، کیوں کہ سلسلہ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود باری سے مشابہت رکھتا ہے، یعنی جس طرح وہ غیر منتہی ہے اسی طرح یہ بھی غیر منتہی ہے اور ابتدا کے اعتبار سے اس کو موالید ثلثہ سے مشابہت ہے، پس اس بنا پر جو شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے، وہ اس کو قدیم کہتا ہے اور جس کی نظر حدوث کی حیثیت پر پڑتی ہے وہ اس کے حدوث کا قائل ہے اور واقعہ یہ ہے کہ سلسلہ کائنات نہ محض حادث ہے اور نہ محض قدیم بلکہ اس میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اس لیے متکلمین اور فلاسفہ دونوں کے فیصلے اس بارہ میں یک طرفہ اور نا قابل قبول ہیں۔

اب اگر نصوص قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونوں طریقوں کے فیصلوں کی تائید نہیں ہوتی، قرآن مجید میں خدا نے جا بجا مخلوقات کے طریقہ پیدائش اور ان کے نشو و نما پر توجہ دلائی ہے لیکن کہیں یہ صراحت نہیں کی کہ نفس سلسلہ کائنات غیر مستمر ہے، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ کائنات کا سلسلہ کہیں

ختم نہیں ہوتا: مثلاً خدا کہتا ہے، وَھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ وَّکَانَ عَرْشُهٗ عَلَی الْمَآءِ یا مثلاً ثُمَّ اسْتَوٰیٓ اِلَی السَّمَآءِ وَھِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَھَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِیَا طَوْعًا اَوْ کَرْھًا قَالَتَا اَتَیْنَا طَآئِعِیْنَ یا مثلاً اِنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰھُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ، ان آیتوں سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا اس کے علاوہ ان آیتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرّات سے ہوئی ہے، جو فضا میں ادھر ادھر منتشر تھے۔

غرض حاصل یہ کہ قرآن مجید میں کہیں صراحت نہیں ہے کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر متکلمین کے خیالات نص قرآنی کے مطابق نہیں اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ میں بھی انہوں نے تاویل کی ہے اور لطف یہ ہے کہ متکلمین اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگر واقع میں ان کے فیصلہ پر اجماع ہوگیا ہے تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابل سماعت نہیں اور اگر نہیں ہوا ہے تو ان کا فیصلہ بلا دلیل ہے۔[1]

[1] ابن رشد کا یہ فیصلہ گو باریک بینی پر مبنی ہے تاہم بہ حیثیت مجموعی نا قابل قبول ہے، بے شبہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلۂ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ تہذیب و نظام کے پیش تر ذرّات مادی بصورت دخان جس کو وہ بینو یا ضبابہ کہتے ہیں فضا میں ادھر ادھر منتشر تھے، اس کے بعد ان میں خود بخود ترکیب پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرۂ ارض بھی شامل ہے، مندرجہ بالا آیت نمبر ۳ ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور قرآن دونوں کے مطابق نظر آتا ہے، لیکن ایک فلسفی جب اس بات پر غور کرے گا کہ یہ ذرّات مادی خود کیسے پیدا ہوگئے، تو فلسفہ و حدیث کی شاخ روحانیت کی جانب سے اس کو صرف ایک ہی جواب ملے گا وہ یہ ہے کہ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرّات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک متکلمین کا آخری جواب ہے، پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے بھی کوئی وجود تھا، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ سلسلۂ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے اور صرف اتنا ثابت ہونے سے متکلمین کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

(۱) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفہ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلہ عالم منتہی ہے اور اس کی ایک علت ہے جس نے اس کو پیدا کیا ہے، ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہے اور ہر متحرک کے لیے ایک محرک کا وجود لازمی ہے، اس لیے عالم کا بھی ایک محرک ہوگا جو عالم کے سلسلہ میں داخل نہ ہوگا، یہی محرک خدا یا علت العلل ہے، اس دلیل کی بنا اس بات پر تھی کہ کسی چیز میں خود بخود حرکت پیدا نہیں ہوسکتی، اس لیے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیے لیکن یہ محض ارسطو کا ادعا ہے، ایک دہریہ ثابت کرسکتا ہے کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہے اور اس بنا پر خود بخود مادہ حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کیوں ہو۔

متکلمین اسلام نے اس سقم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قائم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لیے مقدمات ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئیں۔

۱۔ عالم اعیان واعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ دونوں حادث ہیں یعنی یہ کہ پردۂ عدم سے وجود میں آئے ہیں۔

۲۔ اعراض کا حدوث ظاہر ہے سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیدائش روزمرہ کا مشاہدہ ہے لیکن اعیان کے حدوث کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہے، مثلاً ہر جسم متحرک ہوگا یا ساکن اور یہ دونوں عرض حادث ہیں۔

۳۔ جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہے لہذا اعیان بھی حادث ہیں۔

یہ مقدمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یوں قائم کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے لہذا اس کا کوئی پیدا کرنے والا ہوگا اور وہی خدا ہے، لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ یہ دلیل بھی خدشوں سے خالی نہیں، ابن رشد نے جو خدشے وارد کیے ہیں وہ سب گو ہمارے نزدیک قابل قبول نہیں کیوں کہ ان کی بنا فلاسفہ کے اصول پر ہے اور متکلمین یہ اصول تسلیم نہیں کرتے لیکن ایک خدشہ ضرور قابل ذکر ہے۔ وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہے کہ جو چیز ہمیشہ اعراض کا محل ہے وہ

حادث ہوگی، ایک معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی چیز پر پے در پے اعراض کا ورود ہوتا ہے، تو اس میں کیا حرج ہے، یہ اعراض بے شک حادث ہوں گے لیکن نفس محل حادث نہ ہوگا، وہ قدیم ہوگا اورالیٰ غیر النہایۃ پے در پے اعراض کا ورود محال نہیں۔

یہ اعتراض قوی تھا اس لیے متکلمین نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو انہوں نے تعاقب اعراض کا انکار کر دیا اور دوسری جانب انہوں نے متعدد دلیلیں اس بات پر قائم کیں کہ سلسلہ کائنات غیر متناہی نہیں ہوسکتا کیوں کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے تو معترض کا شبہہ آپ سے آپ رفع ہو جاتا ہے لیکن متکلمین کی یہ کوششیں کوہ کندن کاہ برآوردن کی مصداق ہیں، پہلا دعویٰ تو ادعائے محض ہے اور دوسرا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس دعویٰ پر جو دلیلیں قائم ہیں، وہ دعویٰ سے زیادہ محتاج ثبوت ہیں۔

غرض متکلمین کے یہ سب دلائل جب بے وقعت ہوگئے تو اشاعرہ نے ایک نئی دلیل اور قائم کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنی جائز العدم و جائز الوجود ہے اس لیے ایک مخصص و مرجح کا محتاج ہے اور مخصص و مرجح خدا ہے لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہے اس پر وارد ہوتے ہیں، ان کا جواب متکلمین کے بس سے باہر ہے، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلوں سے انکار کر دیں یا مقدمات دلیل کے ثابت کرنے کے لیے طول طویل دلائل ایجاد کر کے بحث و مناقشہ کا دروازہ کھول دیں۔[1]

---

[1] چنانچہ متاخرین میں ایک نئی بحث یہ پیدا ہوگئی کہ افتقار علت کی بنا عالم کا حدوث ہے یا امکان اور اس بحث نے یہاں تک طول کھینچا کہ اس پر ضخیم کتابیں لکھ ڈالی گئیں لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثوں سے زیادہ وقعت نہیں کیوں کہ ان کی بنا فلاسفہ کے اس غلط خیال کے تسلیم کر لینے پر ہے کہ امکان ایک واقعی حقیقت ہے یہاں تک کہ اس اصول کی بنا پر فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ وجود شی کے پہلے بھی امکان پایا جاتا ہے حالاں کہ یہ بات ایک معمولی سمجھ کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ امکان و وجوب وغیرہ محض خیالی مفاہیم ہیں، جو شے کے وجود کے بعد انسان کے ذہن میں آتے ہیں، وجود شے کے پہلے انکا وجود کیسے ہوسکتا ہے، پس اس بنا پر عالم کے امکان کا فیصلہ کون کرے گا خدا یا خود ممکنات ظاہر ہے کہ ممکنات کا وجود اس وقت تھا نہیں اور خدا کا وجود تو ابھی خود قابل بحث ہے۔

غرض متکلمین نے جتنی دلیلیں وجود باری پر قائم کی ہیں وہ علاوہ اس کے کہ منطق بلکہ کامن سنس کے معیار پر پوری نہیں اترتیں، عام لوگوں کی سمجھ سے بھی باہر ہیں اور اس لیے ان کو کفر واسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہے، علاوہ بریں ان دلیلوں سے صرف ایک علت العلل یا مخصوص ومرجح کے ایک اچنتے سے خیالی وجود کا ثبوت ہوتا ہے، جو فلاسفہ کے خیالی واجب الوجود سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، بہ خلاف اس کے قرآن نے جو دلیلیں قائم کی ہیں وہ سادہ وبسیط مقدمات پر مبنی ہیں جن سے وحشی سے وحشی انسان بھی اسی طرح تسکین حاصل کر لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، ان میں کوئی طول طویل مباحث نہیں، کچھ لفظی واصطلاحی بحثیں نہیں اور نہ ویسے غامض مقدمات ہیں جیسے فلاسفہ اور متکلمین کی دلیلوں میں ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرا وصف جو ان میں پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات سب کے سب یقینی ہیں جن پر مزید استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، ان تمام باتوں کے علاوہ بڑی بات یہ ہے کہ قرآن کی دلیلوں سے خود بخود ایسے خدا کا ثبوت نکل آتا ہے کہ جو قادر ورحیم ودانا اور یکہ وتنہا ہے، بہ خلاف فلاسفہ کی دلیلوں کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہیں رہتا اور نہ اس کے اس ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہے جو ایک واقعی خدا کے شایان شان ہیں بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود مطلق کا ثبوت ہوتا ہے جو حالت اطلاق میں نہ یہ ہے نہ وہ نہ ایسا ہے نہ ویسا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا۔

قرآن میں جو دلیلیں قائم کی گئیں ہیں وہ ابن رشد کے خیال میں دو طرح کی ہیں، ایک کا نام اس نے دلیل عنایۃ رکھا ہے اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یوں ہے کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات انسان کے فائدہ کے لیے بنائی گئی ہے اور یہ بات بغیر اس کے حاصل نہیں ہوسکتی تھی کہ کسی مرید وعالم ہستی نے ان کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی بنا منافع کائنات کے جاننے پر ہے اس لیے خدا نے اکثر جگہ آسمان وزمین کی چیزوں میں غور وتدبر کا حکم دیا ہے تا کہ اس ذریعہ سے ان کے صانع کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع کی تقریر یہ ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں عدم سے وجود میں آئی ہیں ظاہر ہے کہ عدم سے وجود میں لانے کے لیے کسی موجد کی ضرورت ہے اور وہ خدا ہے، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنا اس اذعان

پر ہے جو کائنات میں غور وتدبر کرنے سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے ان دلیلوں سے عوام اور علما دونوں کو تسکین حاصل ہوتی ہے، گو کائنات کے غور وتدبر میں دونوں کی حالت یکساں نہیں ہوتی، مگر یہ علم جس قدر زیادہ ہوگا اسی نسبت سے اس اذعان میں بھی مزید قوت ہوگی علما کا اذعان ان کی کمال واقفیت کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہیں۔[۱]

(۳) مسئلہ صفات باری

اس مسئلہ دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ شرع نے تنزیہ وتشبیہ کے کیا اصول بتائے ہیں، دوسرے یہ کہ اس بارے میں متکلمین کی بدعتوں کا کیا درجہ ہے۔

بات یہ ہے کہ انسان میں جو اشرف المخلوقات ہے، بہت سے وصف پائے جاتے ہیں ، جن میں سے بعض محض کمال ہیں، بعض محض نقص ہیں اور بعض میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اسی بنا پر انسان کی عقل عملی کا فیصلہ یہ ہے کہ خالق کو مخلوق سے برتر ہونا چاہیے، اس لیے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً مبرا ہوگا لیکن مخلوق کے جتنے کمال کے وصف ہیں وہ بھی خالق میں برتر واشرف حیثیت سے پائے جائیں گے، تاکہ خالق میں نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے، قرآن مجید نے اس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہے، چنانچہ ایک مقام پر ہے، اَفَمَنْ

[۱] وجود باری پر قرآن میں جو استدلال کیا گیا ہے اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ورنہ جتلانے کی بات یہ تھی کہ اس باب میں قرآن کی دلیلیں منطق کے معیار پر بھی پوری اترتی ہیں، ابن رشد کا یہ خیال صحیح نہیں کہ قرآن کی دلیلیں انہیں دو طرح کی قسموں میں منحصر ہیں، قرآن مجید میں اکثر جگہ عالم کی ترتیب وتناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا ہے اور حقیقت میں بھی ایک استدلال ہے جو اس وقت سے لے کر اس وقت تک نا قابل تردید تسلیم کیا گیا ہے، یہاں تک کہ حکمائے یورپ نے بھی آخری فیصلہ یہی کیا ہے کہ وجود باری پر، اس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہیں ہوسکتا، چنانچہ متاخرین فلاسفہ یورپ میں سے مل نے اس دلیل کی تقریر کرنے کے بعد اس کی منطقی حیثیت سے بھی بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس کی شکل وصورت طرق استقراء میں سے طریق طرف پر منطبق ہوتی ہے۔

يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ یا لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ پس اس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق میں ضرور پائے جانے چاہئیں، مگر اسی شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو مشابہت نہ ہونے پائے، مثلاً صفت علم، صفت حیات، صفت قدرۃ، صفت ارادہ، صفت سمع و بصر، صفت کلام، لیکن اس کے خلاف حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالی مبرا ہوگا، صفت موت، صفت نوم، صفت نسیان و خطا پذیری وغیرہ۔ [1]

متکلمین خدا کے صفات کے مسئلہ میں حذف و اضافہ، تاویل و تعبیر تغییر و تفصیل اور حصر و تعیین کے مرتکب ہوئے ہیں، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہے:۔

(۱) متکلمین کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ و صفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہیں حالاں کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

(۲) دوسری غلطی متکلمین کا یہ ایجاد کردہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات میں یا زاید از ذات، فلاسفہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہیں اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ نہ وہ عین ذات ہیں نہ زاید از ذات، اشاعرہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تعیین ہے، بہر حال اشاعرہ کی مراد یہ ضرور ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہیں جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منفک نہیں ہوتی، ابن رشد کہتا ہے کہ کیا جسمیت کے معنی اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہیں کہ ایک حامل اور ایک محمول الگ الگ ہو، اس کے علاوہ نصاری بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے۔ [1] لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ شریعت اس بارے میں ساکت ہے تو اس بنا پر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس بات کے ملزم ٹھہرتے ہیں کہ شریعت میں انہوں نے اضافہ کیا، یعنی بہ الفاظ دیگر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں میں سے کوئی بھی

---

[1] ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تعیین جو کی ہے غالباً اس سے حصر مراد نہیں، کیوں کہ قرآن مجید میں ان صفات کمالیہ کے علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً غضب، سخط، رضا، مقت، مغفرۃ، حلم، حکمت وغیرہ، اس کے علاوہ ان صفات میں باہم کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، نہ قدم و حدوث کی اور نہ کسی اور طرح کی علاوہ بریں جس طرح یہ سات صفات کمالیہ متشابہ یعنی انسان کی سمجھ سے باہر ہیں، اسی طرح دوسرے صفات بھی اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر کیے ہیں دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں شریعت کے جادۂ مستقیم پر قائم نہیں رہا۔

(۳) تیسری غلطی یہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہے اسے متکلمین نے مرعی نہیں رکھا، اور بعض ایسے سلبی صفات خدا کے لئے جو اس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہیں ہوتے تھے۔

(۴) متکلمین نے خدا کی جسمیت کا انکار کیا، حالاں کہ شریعت اس بارے میں ساکت تھی، بلکہ قرینہ سے اثبات کا پہلو نفی کے پہلو سے زیادہ قوی نظر آتا ہے، مثلاً خدا نے وجہ وید کا اثبات کیا ہے لیکن سچی بات یہ ہے کہ ہمیں جسمیت کا نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہہ دینا چاہیے ''لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ'' اور اس کے چند وجوہ ہیں۔

۱۔ خدا کی جسمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور نہ نقلی سے اور جو دلیلیں متکلمین نے قائم کی ہیں وہ منطق کے معیار سے بھی گری ہوئی ہیں اور شریعت سے بھی ان کی تائید نہیں ہوتی۔

۲۔ جمہور کے ذہن میں کسی ایسے موجود کا تخیل پیدا نہیں ہو سکتا جو جسم نہ ہو۔

۳۔ بڑی بات یہ ہے کہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتوں کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً قیامت کے روز رویت باری کا۔

۴۔ اس کے علاوہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث میں قیامت کے جو حالات مذکور ہیں کہ خدا عرش پر اس طرح متمکن ہوگا وغیرہ ان کا بھی انکار کرنا پڑے گا اور اس طرح ساری شریعت ماؤل یا محرف ہو کے رہ جائے گی اور قیامت کی اس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ بھی جاتا رہے گا۔

یہی وجہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے دجال کے حالات کے بیان میں اس کی شناخت بتائی تو یہ کہا کہ ''ان ربکم لیس باعور'' اور یہ نہیں کہا کہ ''وھو جسم واللہ

۱؎ ابن رشد کا یہ قول صحیح نہیں کیوں کہ اشاعرہ ان صفات کو خدا کی ذات سے غیر منفک مانتے ہیں اور نصاریٰ کے آقانیم ثلثہ خدا کی ذات سے منفک ہو گئے، یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا مستقل وجود مسیح میں دوسرے کا روح القدس میں اور تیسرے کا خدا میں ظاہر ہوا۔

لیس بجسم "غرض شریعت کی تمام تصریحات سے یہ کہیں پتہ نہیں چلتا کہ اس نے خدا کی جسمیت سے انکار کیا ہے۔

۵۔ سلف خدا کی جہت کے قائل تھے، معتزلہ نے سب سے پہلے اس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے معتزلہ کی تائید کی، حالاں کہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، فرشتہ آسمان سے وحی لے کر آپ کے پاس آتا ہے، آپ آسمان پر تشریف لے جاتے ہیں اور آخر میں خدا سے باتیں ہوتی ہیں، خدا عرش پر جو سب سے اوپر ہے متمکن ہوتا ہے، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہیں، متکلمین کہتے ہیں کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی جسمیت بھی ماننا پڑے گی لیکن نہ اس میں کوئی حرج ہے اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے جسمیت کچھ لازم بھی نہیں ہے، حاصل یہ کہ شریعت سے جہت کا انکار کہیں بھی مفہوم نہیں ہوتا۔

لیکن اب ابن رشد کے اس پاس تمام نقد وتبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کرو کہ کیا محدثین سلف کے اس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟۔

(۴) مسئلہ جبر وقدر

جبر وقدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکۃ الآرار رہا ہے، بیسویں صدی کے پیشتر جب اس قسم کے مسائل عموماً سادی منطق سے حل کیے جاتے تھے، اس مسئلہ میں دو فریق تھے لیکن اب طبیعات کی ترقی اور قانون توارث کے اہم مادی ونفسی اکتشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے اور اب علمی حیثیت سے جبر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہے گو پولیٹکل سائنس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہیں لیکن یہ محض ان کا ایک مفروضہ خیال ہے، جو عملی علوم کے لے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اس پر قائم نہیں ہوئی ہے۔

مذہبی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو انسان کی عقل میں چکا چوندی پیدا ہو جاتی ہے، عموماً مذہب کی بنا عذاب وثواب آخرت پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ میں اس کے معنی ہی یہ ہیں کہ انسان اپنے افعال کا آپ ہی ذمہ دار ہے، اس کے برعکس مذاہب اس پر بھی زور دیتے

ہیں کہ انسان کچھ نہیں کر سکتا، جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے اور انسان محض ایک بولنے والی مشین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، قرآن میں بھی دونوں طرح کی آیتیں موجود ہیں، جس کے سبب سے قدرتاً مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے ہیں، معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ انسان کے افعال اس کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، اس کے مقابلہ میں جبریہ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں، اشاعرہ نے دونوں فریقوں میں مصالحت کے خیال سے کسب کا پردہ ایجاد کیا لیکن ان کی یہ کوشش درحقیقت مصالحت نہیں بلکہ کسب کی آڑ میں جبر کا مخفی اعتراف ہے، جب انسان کے کسب کو بھی انہوں نے خدا کا مخلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے ماننے میں کون سی کسر باقی رہی؟

غرض جہاں تک ادلہٗ سمعیہ کا تعلق ہے اس گرہ کا سلجھنا مشکل ہے، بڑی دقت یہ ہے کہ ادلہٗ سمعیہ کی طرح عقلی دلیلیں بھی اس بارے میں متعارض ہیں، علوم طبعیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اس کے خیال کے تابع ہے اور اس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تربیت و تعلیم وراثت، عادت وغیرہ تو اس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے معلول ہیں، جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں، دوسری طرف عملی علوم مثلاً اخلاق، قانون اور پالیٹکس کا تقاضا یہ ہے کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کیے جائیں اور انسان پر اس کے افعال کی ذمہ داری عائد کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو سراسر مختار تسلیم کرنا ہے، غرض اس مشکل کے حل کرنے کی جتنی تدبیریں ہیں سب مایوس کن ہیں اور کسی تدبیر سے انسان کی رسائی اس مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک نہیں ہوتی۔

ابن رشد کے علاوہ دیگر متکلمین نے جبر و قدر میں سے ایک ایک قول اختیار کر لیا تھا اور اپنے مخالف فریق کو کفر و شرک کا الزام دیتے تھے لیکن ابن رشد نے ان سبھوں سے اختلاف کیا اس کی تقریر کا ماحصل حسب ذیل ہے:

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی ہے جس کا اقتضا یہ ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہوں لیکن انسان کے ارادہ کی پیدائش اس کے اندر سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش چند خارجی اسباب پر موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہیں کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ

میں استحکام پیدا ہوتا ہو، بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین وتحدید بھی انہیں اسباب پر موقوف ہے، ارادہ صرف اس انجذاب قلبی یا ہرب طبعی کا نام ہے جو کسی نافع یا معز شئے کے تخیل یا وقوع خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے تو اس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حد تک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی خوش نما چیز ہماری نگاہ کے سامنے آتی ہے تو ہمیں خواہ مخواہ اس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی بدنما یا پر ہیبت شئی پر نگاہ پڑتی ہے تو طبیعت خواہ مخواہ اس کے جانب کھنچتی ہے، یہی ہرب وانجذاب کی کیفیت ارادہ ہے، لیکن جب تک کوئی ایسی بات پیش نہیں آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اُکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا۔

لیکن یہ بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب وقوع پذیر نہیں ہوتے بلکہ اپنی بیرونی علتوں کے تابع ہوتے ہیں، تو اس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہیں پیدا ہو سکتی، بلکہ سلسلہ اسباب کی طرح ارادوں کا بھی ایک مرتب سلسلہ ہوگا، جس کی ہر کڑی سلسلہ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملی ہوگی، اس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی جس پر ایک بڑی حد تک ہمارے ارادوں کا مدار ہے، ایک خاص نظام کے ماتحت ہے اور یہ تینوں سلسلۂ اسباب ومسببات ایک دوسرے سے جکڑے ہوئے ہیں، اسی کا نام قضا وقدر ہے، ان تینوں سلسلوں کے تمام جزئیات وفروغ عقل کی دست رس سے باہر ہیں، ہمارے نظام جسمانی میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں وہ تمام تر ہمارے شعور سے ماورا ہوتے ہیں، اسی طرح بیرونی دنیا میں جو عوامل ومؤثرات ہماری نفسانی حیات پر عمل کرتے ہیں، وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت میں ہم پر عمل کرتے ہیں، تو اس بنا پر اکثر ان بیرونی و اندرونی عوامل ومؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ ان کا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر ہوتا ہے، یہی سبب ہے کہ انسان قضا وقدر کے سامنے بے چارہ وبے کس ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعوری میں جو عوامل اس پر اثر کرتے ہیں، ان کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کر لیتا ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عوامل اس وقت اثر کر رہے ہیں اور ان کا اثر آئندہ کیا ہوگا، پس جب ان مخفی عوامل کی

طاقت زبردست ہو کر اس کے اگلے ارادوں میں عظیم الشان تغیر کر دیتی ہے تو اس وقت اس کو نظر آجاتا ہے کہ میرا ارادہ عوامل کے مقابلہ میں بالکل بے دست وپا تھا۔[۱]

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانوں میں جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتوں کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہو گیا جس میں ملاحدہ اور دیگر غیر مسلم فرقوں کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی لکھتے ہیں کہ حقیقت میں اس علم کلام کا نام علم کلام بھی اسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اس علم کلام کے بانی معتزلہ تھے، وہ اسلام میں نئے عقیدوں کے اضافہ کے ساتھ ساتھ فلسفہ ومنطق کا رد بھی کرتے جاتے تھے، اس کے لیے ان کو ضرورت پڑتی تھی کہ فلسفیانہ لب ولہجہ اختیار کریں، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقاید کے اصطلاحات واصول میں بھی فرق ہو گیا، بہت سے نئے نئے مسائل نکل آئے اور نئی نئی اصطلاحیں پیدا ہو گئیں، علمائے سلف یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو لیکن یہ نہ پوچھو کہ وہ کیوں کہ ایک ہے، وہ سمیع وعلیم وقدیر ہے لیکن اس کا کھوج مت کرو کہ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت کیسی ہے، خدا کے منہ ہاتھ ہیں لیکن یہ نہیں معلوم کہ منہ ہاتھ کیسے ہیں، اور بالآخر یہ بھی معلوم ہے کہ خدا کے صفات ہیں لیکن یہ پتہ نہیں لگتا کہ وہ اس کے عین ذات ہیں، یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقایق شریعت کی گرہیں نہیں کھل سکتیں، اور نہ ہمیں کھولنا چاہئیں لیکن معتزلہ ان مسائل میں نہ صرف بحث کرتے تھے بلکہ اس بارے میں جو بات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی، وہ ایک مذہب بن جاتی تھی اور اس طرح فلسفہ

---

[۱] ابن رشد کا یہ فلسفہ تقدیر گو زمانہ حال کے سائنٹفک اکتشافات کے موافق ہے لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ جبر کے اعتراف کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے، صرف ایک معمولی سا پردہ ارادہ کا رہ گیا ہے، جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہیں خصوصاً زمانۂ حال میں جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور بقیہ حصے کیفیات شعوری کا جو بچتا بھی ہے وہ بھی قانون وراثت اور لقو ودتکرار کے ماتحت رہتا ہے، تو اب اس کے بعد ارادہ کے لئے گنجائش ہی باقی نہ رہتی۔

کے اثر سے ان فرقوں نے شریعت کو بازیچہ بنا رکھا تھا غرض ابتدا میں گو اس علم کی ایجاد اس لئے ہوئی تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ کا رد کیا جائے لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اس علم کی صورت مسخ ہوگئی اور نرا فلسفہ ہو کر رہ گیا، آخر میں جب نوبت یہاں تک پہونچی کہ اعتزال سے گذر کر زندقہ والحاد پھیلنے لگا تو اس وقت محدثین کے گروہ میں حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اس وبائے عام کے مٹانے سے قاصر تھے، امام ابوالحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصرہ میں علم بغاوت بلند کیا، علمائے سلف اور معتزلہ میں بعد المشرقین تھا، امام ابوالحسن اشعری نے اس بعد وخلا کو پر کرنا چاہا، نفی تشبیہہ کے باوجود خدا کے لئے صفات بھی ثابت کیے، تنزیہہ میں ایک متوسط طریقہ اختیار کیا اور معتزلہ کی بہت سی بدعتوں کو رد کیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے، ان کے علاوہ ایک ایسے طریقہ کی بنا ڈالی جو نہ بالکل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتوں کا اس میں نام ونشان تھا۔

اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابوبکر باقلانی ان کے طریقہ میں داخل ہوگئے، اب تک اشعریت میں فلسفہ کا میل نہ تھا لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، انہوں نے ایک نئے طریقہ سے اشعریت کی تہذیب وتدوین شروع کی، یعنی عقلی مقدمات کا اضافہ کرکے فلسفہ کا زور توڑنے لگے اور اس بے جگری سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اس کے ستون ایک بارگی منہدم ہوگئے، ہیولیٰ جو فلسفہ کا کارفرمائے غیر مسئول تھا کسی سے باطل کئے باطل نہیں ہوتا تھا، باقلانی نے اس کو باطل کرکے جزو لایتجزیٰ کی تھیوری کو زندہ کیا جس سے ان کا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہوجائے گا، نیز حشر اجساد کے ثبوت میں بھی اس سے آسانی ہوگی، اسی طرح یہ مسائل بھی کہ خلا محال نہیں ہے، عرض کا قیام عرض کے ساتھ نہیں ہوسکتا، ایک عرض کا بقا دو زمانوں میں محال ہے وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ ہیں، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہے، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابوالمعانی نے اس پر اور اضافہ کیا اور غزالی نے اس طرز کو اس قدر ترقی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اس کو کوئی مناسبت نہ رہی۔[1]

اشعریت وفلسفہ کا یہ تصادم عجیب وغریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہاں یہ دونوں

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۳۸۸۔

حریف لڑتے نظر نہ آتے ہوں، ان منازعات میں جن لوگوں نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ اسفرائنی، ابوبکر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت یہ کی کہ فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ میں استقراء کی حمایت کی لیکن اس کے جو اصول مرتب کئے وہ بے کار یا ناقص تھے، اس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہیں لیکن سب سے زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی، وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آج تک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کئے جاتے ہیں، خاص کر ابن رشد نے جب ان کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا تو اس وقت صاف نظر آنے لگا کہ امام غزالی فلسفہ کے مقابلہ میں حجتہ الاسلام ہیں۔

امام غزالی ابتدا میں بہت بڑے فلسفی تھے اور خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا، اس دور میں امام صاحب نے منطق وفلسفہ میں بہترین کتابیں تصنیف کیں، محک النظر اور معیار العلم منطق میں اور مقاصد الفلاسفہ فلسفہ میں نادر کتابیں ہیں لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات میں تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہوگئی، تو علم کلام کی جانب توجہ کی، مگر اس سے بھی ان کی تشفی نہ ہوئی، آخر الامر تصوف کے دامن میں پناہ لی لیکن صوفیوں کی بزم میں آکر ان کے خیالات اس قدر ترقی پذیر تھے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کیں ان کا نام ہی مضنون بہ علی غیر اہلہ رکھا، ان واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ میں منضبط کیا ہے لیکن امام صاحب کے اس تغیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے، شریعت میں تاویل کی وجہ سے جو مقاصد پیدا ہوئے ہیں ان کو ایک لطیف تشبیہ میں بیان کرنے کے بعد کہتا ہے۔

"اسلام میں سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلہ نے پھر اشاعرہ نے، پھر صوفیہ نے اور سب سے آخر میں غزالی نے، پہلے انہوں نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس میں حکما کی رائیوں کو کھول کر بے کم وکاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس میں تین مسائل میں فلاسفہ کی اس بنا پر تکفیر کی کہ انہوں نے خرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعہ اباطیل و شبہات ہے، اس کے بعد جواہر القرآن میں غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض جدل کی کتاب اور میرے

اصلی خیالات مضنون بہ علی غیر اہلہ میں مندرج ہیں، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الانوار ایک کتاب لکھی جس میں مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عرفاء اصلی حقیقت سے ناواقف ہیں، بجز ان لوگوں کے جو باری تعالیٰ کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہیں، اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ علم الٰہی محض ظن وتخمین کا نام ہے اور اسی بنا پر منقذ من الضلال میں حکما پر طعن کیا ہے اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہے کہ علم خلوت وفکر سے حاصل ہوتا ہے، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہیں کہ ان کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہے۔[1]

مذکورۂ بالا اقتباس میں ابن رشد نے امام غزالی کے ادوار خیالات کی جو تشریح کی ہے اس کی تصدیق ہر شخص کو ان کی تصنیفات سے ہو سکتی ہے اور وہ خود بھی اس کے معترف ہیں لیکن یہاں ہم کو ان کی تمام تصنیفات میں سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہے، جس میں انہوں نے فلسفہ کی تردید کی ہے، جس بنا پر ایک ان کو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اس کو انہوں نے خود دیباچہ میں لکھا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"ہمارے زمانہ میں بعض لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کو اپنے متعلق یہ حسن ظن ہے کہ ان کا دل و دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے قیود سے آزاد ہو گئے ہیں، حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ ان کو محض تقلید نے گمراہ کیا ہے، یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو وغیرہ کے نام سن کر ان پر رعب طاری ہو گیا اور فلسفہ پڑھ کر ان کو حکما کے بابت یہ خیال پیدا ہو گیا کہ عقل و فہم میں ان کی کوئی ہم سری نہیں کر سکتا، پس جب انہوں نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ باوجود اتنی عقل و ذکاوت کے مذہب کے قیود سے آزاد تھے، تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب لغو و باطل ہے، ورنہ فلاسفہ کیوں مذہب سے آزاد رہتے"۔

تمہید میں اور باتیں بھی بیان کی ہیں جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کریں گے، اس کے بعد

---

[1] کشف الادلہ صفحہ ۷۲۔

فلسفہ بیس مسئلوں [1] کو لے کر ان کا رد کیا ہے، گو اس طویل فہرست میں فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ تان کر آ گئے ہیں، مگر آخر میں امام صاحب کی یہ ساری کوشش رائگاں ہوگئی، کیوں کہ اول تو انہوں نے صرف تین مسائل میں فلاسفہ کی تکفیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ ان کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلیں رد کی ہیں، ورنہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً متکلمین کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیال کو بھی رد کیا حالاں کہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اس کتاب کا رد لکھا ہے، ہم یہ فیصلہ تو آگے چل کر کریں گے کہ امام صاحب اور ابن رشد میں سے کوئی کامیاب ہوا یا نہیں لیکن یہاں پر وہ رائیں سن لینا چاہئیں، جو ابن رشد نے اس کتاب کے متعلق جا بجا ظاہر کی ہیں، ابن رشد کے ذہن میں اس کتاب کی وقعت نہ تھی، کیوں کہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم رتبہ سمجھتا تھا، چنانچہ ہم ان میں سے بعض رایوں کو ایک خاص موقع سے اقتباس کر کے لکھتے ہیں، ایک

[1] ان بیس مسئلوں کی تفصیل یہ ہے: ۱۔ حکما کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے، ۲۔ اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے، ۳۔ فلاسفہ کا یہ خیال کہ "خدا صانع عالم ہے" دھوکا ہے ورنہ "ان کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہوسکتا، ۴۔ یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہیں، ۵۔ فلاسفہ خدا کی توحید نہیں ثابت کرتے، ۶۔ فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا کے صفات نہیں ہیں، ۷۔ حکما کا یہ قول غلط ہے کہ خدا جنس و فصل نہیں، ۸۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیت ہے، ۹۔ یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی جسمیت کا انکار نہیں کر سکتے، ۱۰۔ فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے، ۱۱۔ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہے، ۱۲۔ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے، ۱۳۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا۔ ۱۴۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے، ۱۵۔ فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہے وہ باطل ہے، ۱۶۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں، ۱۷۔ خرق عادت کا انکار باطل ہے، ۱۸۔ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض، ۱۹۔ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ابدی ہے، ۲۰۔ حشر اجساد کا انکار باطل ہے۔

مقام پر امام صاحب پر یوں حملہ کرتا ہے:

"ان مسائل کی تحقیق صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس نے فلاسفہ کی کتابوں کا بہ غور مطالعہ کیا ہو، (مطلب یہ ہے کہ امام صاحب فلسفہ میں کچے ہیں، کیوں کہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہیں جانتے) غزالی جو یہ اعتراض کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ تمام امور سے واقف ہیں اور پھر اعتراض کرتے ہیں اور یہ اشرار کا فعل ہے اور یا ناواقف ہیں اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہیں اور یہ جاہلوں کی شان ہے لیکن غزالی دونوں باتوں سے بری ہیں، معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ غرور ذہانت ہے جس نے ان کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہے کہ اس ذریعہ سے وہ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہوں"۔ [۱]

ایک جگہ لکھتا ہے کہ امام غزالی اعتراض در اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت میں ڈال کر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہیں ورنہ ان کے دلائل محض لغو اور سفطیانہ ہیں [۲] ایک جگہ لکھتا ہے کہ سفطیانہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہیں کہ ان کو اپنی ذات کی برأت مقصود تھی، یعنی چوں کہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اس لئے یہ کتاب لکھ کر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہیں مانتے۔ [۳]

غرض جا بجا ابن رشد نے امام غزالی پر سخت سخت حملے کیے ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ غزالی فلسفہ کے دشمن ہیں، ابن رشد جو فلسفہ کا وکیل ہے یہ دیکھ کر کس قدر جز بز ہوتا ہوگا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی دھجیاں اڑا دیں، اس لئے امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال میں وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن دونوں میں واقعی محاکمہ کی غرض سے ہم مسئلہ خرق عادت کو منتخب کرتے ہیں، جس پر دونوں کی تقریریں مقابلۃً سن لینے کے بعد یہ فیصلہ بآسانی ہو سکے گا کہ دونوں میں سے کون حق بجانب تھا۔

ایک حکیم جب اختیارات علمیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتوں اور علائق کو دریافت کر کے قوانین فطرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو عالم کی تمام چیزوں میں ایک

---

[۱] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۳۳ [۲] تہافت التہافت صفحہ ۳۴۔ [۳] تہافت التہافت صفحہ ۴۳۔

حیرت انگیز ربط وتناسب نظر آتا ہے، وہ دیکھتا ہے کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہیں جن سے اس نئے حادثہ کی پیدائش ہوتی ہے، اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزوں کے درمیان ایک ''لزومی علاقہ'' پایا جاتا ہے جس کا نام علاقہ علیت ہے لیکن اس کے خلاف جب ایک متکلم اس بات پر غور کرتا ہے کہ دنیا کی کسی چیز میں تولید وخلق کی قوت نہیں بلکہ تمام چیزوں کا خالق صرف خدا ہے، جو باوجود خالق عالم ہونے کے عالم ومرید بالذات بھی ہے، یعنی جو بات کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، وہ کسی ''لزومی علاقہ'' کا پابند نہیں بلکہ یہ ''لزومی علاقہ'' محض اس کی عادت جاریہ کا نام ہے جو کبھی کبھی منسوخ ہو جاتی ہے اور جس کو انسان کی کوتاہ بین عقل غلطی سے لزوم ووجوب سمجھنے لگتی ہے، تو ان تمام باتوں کے غور کرنے کے بعد وہ اس قطعی نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ عالم کی کسی چیز میں کوئی لزوم نہیں پایا جاتا، عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارہ چشم پر قائم ہے وہ جو تغیر چاہے کرسکتا ہے یعنی دوسرے لفظوں میں قوانین فطرت محض دھوکا ہیں اور عالم کسی قانون لزوم کا پابند نہیں۔

الغرض یہ دو متضاد مجموعۂ خیال ہیں، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے اور ادیان ومذاہب نے دوسرے کی، مذاہب کی بنا ہی اس بات پر ہے کہ نبی سے عجائب وغرائب باتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہے، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے، پتھر پر اپنی لاٹھی دے مارتا ہے اور اس سے پانی ابلنے لگتا ہے، تائید ایزدی سے اس کو اپنے مخالفین پر فتح حاصل ہوتی ہے، غرض دنیا میں خود اس کی ذات ہی عجیب وغریب باتوں کا مجموعہ ہوتی ہے، متکلمین اگر اس مسئلہ میں فلاسفہ کی مخالفت نہ کریں تو مذہب کے ستون منہدم ہو جائیں، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، غزالی کہتے ہیں:

''فلاسفہ کا خیال ہے کہ علت ومعلول کا اقتران جو ظاہر میں نظر آتا ہے وہ ایک ''لزومی علاقہ'' پر مبنی ہے، جس کی بنا پر یہ ناممکن ہے کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل طبیعات کی بنا اسی مسئلہ پر ہے، لیکن ہم جو اس کے خلاف ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ماننے سے معجزات انبیا میں قدر ہوتی ہے، کیوں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز میں ''لزومی علاقہ'' پایا جاتا ہے تو اس

صورت میں خرق عادت محال وناممکن کے رتبہ تک پہنچ جائے گا حالاں کہ مذہب کی بنا خرق عادت ہی پر ہے"۔[1]

مذکورۂ بالا اقتباس میں امام صاحب نے متکلمین کے اختلاف کی وجہ بیان کردی لیکن اس بحث میں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقع میں فلاسفہ نے معجزات میں قدح کی ہے؟ ابن رشد کہتا ہے:

"معجزات کے بارے میں قدما سے کوئی قول منقول نہیں، ان کے نزدیک جس طرح اس بات میں بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی وبدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی عمل واصول میں بھی بحث نہ کرنا چاہیے کیوں کہ جب مبادی علم بحث وتحقیق سے بالا رہتے ہیں تو مبادی عمل تو زیادہ اس کے حق دار ہیں، ہاں البتہ فلاسفۂ اسلام میں ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہے"۔[2]

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات میں بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ معجزہ کے مقر ہیں یا علت ومعلول میں علاقۂ لزوم ووجوب کے قائل نہیں، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلسفہ نے لزوم ووجوب کو جو ثابت کیا ہے، اس سے انسان کے اعتقاد پر کیا اثر پڑتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کا اثر اس کے سوا اور کیا پڑے گا کہ:

"قرآن مجید میں جن معجزات کا ذکر ہے ان کا یا انکار کیا جائے یا کھینچ تان کے ان میں تاویل کی جائے"۔[3]

یہی وجہ ہے کہ:

"قرآنِ مجید میں احیائے موتی کا جو ذکر آیا ہے اس کی تاویل ان لوگوں نے یہ کی کہ باران علم سے نفوس کی آبیاری مراد ہے وغیرہ"۔[4]

غرض لزوم ووجوب کے عقیدہ کا یہ خراب اثر جو نفوس انسانی پر ہوتا ہے اس کے ازالہ کی بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں ہے کہ اس عقیدہ ہی کو سرے سے باطل کر دیا جائے، اسی وجہ سے ہم اس بات کے قائل ہیں کہ:

---

[1] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۴ [2] تہافت التہافت صفحہ ۱۲۲ [3] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۴ [4] ایضا صفحہ ۶۴

''لقاء نار اور احتراق اور روشنی اور طلوع شمس میں کوئی لزومی علاقہ نہیں پایا جاتا بلکہ یہ تمام اسباب و مسببات صرف خدا کی مشئیت سے پیدا ہوتے ہیں''۔[1]

فلاسفہ کو اس مسئلہ پر صرف اس وجہ سے اصرار ہے کہ:

''جلانے والی چیز یعنی آگ بالقصد نہیں جلاتی، بلکہ اس کی فطرت کا اقتضا ہی یہ کہ وہ کپڑے کو جلا دے تو اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ آگ کپڑے کو جلائے لیکن مسجد کو نہ جلائے''۔[2]

لیکن سوال یہ ہے کہ تمہیں آگ کی طبیعت اور اس کے اقتضا کا علم کیسے ہوا؟

''ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جواب بجز اس کے نہیں کہ آگ جب کپڑے میں لگائی جاتی ہے تو ہمارا دوامی مشاہدہ یہ ہے کہ وہ جلا دیتی ہے لیکن اس بار بار کے مشاہدہ سے اگر کچھ معلوم ہوتا ہے تو وہ یہ ہے کہ آگ نے کپڑے کو جلایا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہے، مثالیں دیکھو سب جانتے ہیں کہ عمل زوجیت سے نسل انسانی میں ترقی ہوتی ہے لیکن یہ تو کوئی نہیں کہتا کہ یہ فعل بچہ کی پیدائش کی علت ہے''۔[3]

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور تجربہ سے وجوب و علیت کا علم نہیں ہوتا، صرف تقدم و تاخر اور معیت یا شرطیت کا علم ہوتا ہے تو اس بنا پر علیت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ اصطلاح ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں، یہ غزالی کی تشکیک ولا ادریت کی آخری حد ہے لیکن اس کے مقابلہ میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ:

''جو شخص علیت کا انکار کرتا ہے اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہیں کہ ہر فعل کا صدور کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہے باقی یہ بات دوسری ہے کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ میں آئے ہیں کافی نہ خیال کیا جائے لیکن اس سے علیت پر اثر نہیں پڑتا، اصل شبہہ یہ ہے کہ چوں کہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جن کے علل و اسباب کا پتہ نہیں لگتا، اس لئے سرے سے علیت ہی کا انکار کیوں نہ کیا جائے لیکن یہ ایک بیّن مغالطہ ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ محسوس سے غیر محسوس کو تلاش کریں نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کر دیں''۔[4]

---

[1] تہافت الفلاسفہ ص ۶۵۔ [2] ایضاً ص ۶۶۔ [3] تہافت الفلاسفہ صفحہ ۶۶۔ [4] ایضاً ص ۱۲۲۔

اس کے علاوہ

"علم کی غرض کیا ہے؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا سرے سے انکار کر دیا گیا تو اب کیا باقی رہا!! علم منطق میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچیں گی رہے کہ ہر مسبب کا ایک سبب ہوتا ہے تو اب اگر علل و اسباب کا انکار کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا کہ کوئی شے معلوم نہ رہے گی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہے گا بلکہ تمام معلومات ظنی ہو جائیں گے تو گویا "علم قطعی" دنیا سے معدوم ہو جائے گا"۔ [1]

لیکن سوال یہ ہے کہ خود علم کی بنا کس بات پر ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ ذاتی وعرضی کی تمیز پر مگر سچی بات یہ ہے کہ علم کی بنا محض تجربہ واستقرا پر ہے اور تجربہ واستقراء عقیدۂ علیت کی تائید نہیں کرتا، پس ابن رشد کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ عقیدۂ علیت کے انکار سے علم کا ابطال ہو جائے گا، کیا علم اس بات کا مدعی ہے کہ وہ اشیا کے علل واسباب کو کھول کر بتا دے گا جو اکثر نظروں سے مخفی رہتے ہیں؟ اور کیا علل واسباب کے انکار کا یہ قطعی نتیجہ ہے کہ اصلی مصادر اشیا کا بھی انکار ہو جائے؟ متکلمین یہ کب کہتے ہیں کہ کسی فعل کا فاعل نہیں ہوتا بلکہ ان کا تو صریح الفاظ میں یہ دعویٰ ہے کہ ہر چیز کا فاعل خالق عالم ہے، متکلمین کو اس سے انکار نہیں کہ اشیاء میں کوئی تعلق نہیں ہوتا، ہوتا ہے مگر لزوم و وجوب کا نہیں ہوتا بلکہ محض عادت کا ہوتا ہے، فلاسفہ پوچھتے ہیں کہ:

"یہ عادت کس کی؟ کیا خدا کی؟ لیکن خدا کے لئے تو عادت ہو نہیں سکتی کیوں کہ عادت ایک ملکۂ اکتساب کا نام ہے جو مشق و تمرین سے حاصل ہوتا ہے، پھر کیا خود موجودات کی؟ لیکن موجودات اکثر بے جان ہیں اور عادت صرف جاندار کی خصوصیت ہے، پھر کیا ہماری؟ یعنی یہ لزوم و وجوب کا حکم ہمارے نفس کی عادت ہے لیکن اس صورت میں موجودات کا یہ سارا سلسلۂ انسانی عقل کا محض وضع کردہ ہو جائے گا اور کوئی فعل ایسا نہ رہے گا جس کی بنا پر خالق عالم کو حکیم کہا جا سکے"۔ [2]

---

[1] تہافت التہافت ص ۱۲۲۔ [2] ایضاً ص ۱۲۳۔

لیکن اس میں کیا استحالہ ہے کہ علیت و وجوب کا حکم عقل انسانی کا وضع کردہ مان لیا جائے، یعنی یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جب واقعے متعدد مرتبہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو ہم اپنے اس تجربہ کی بنا پر دونوں میں ایک تعلق عادی پیدا کر لیتے ہیں، یہ تعلق محض ہمارے نفس کا پیدا کردہ ہوتا ہے، ورنہ خارج میں اس کا کہیں نام و نشان نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ موجودات کا سلسلہ وضعی ہو جائے گا، (جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے) لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اس سے بھی زیادہ کچھ ہے کہ انسان کے سامنے جو باتیں گذرتی ہیں، ان کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن میں خیالات کا ایک مرتب سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی کیا علم انسانی کی قدر و منزلت محض چند وضعی کلیات سے زیادہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہے، جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہیں، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا علم کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض ان سرسری اور غیر لزومی تعلقات کے دریافت کر لینے سے بھی حکمت کا علم ہو سکتا ہے، یعنی اشیا کی باہمی نسبتیں معلوم ہو سکتی ہیں، جو علم انسانی کی اصل حد ہے، انسان نہ حقیقت کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اس کی بے علمی و ناواقفیت سے اس کی کی علیت کو بٹہ لگتا ہے، پس اس بنا پر علم انسانی کی یہ حقیقت فرض کر لینا ہی غلط ہے کہ وہ اشیا کے اصلی علل و اسباب کے جاننے کا نام ہے، اگر لفظ علیت کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف مان لینے میں ہم کو کوئی عذر نہ ہوگا لیکن اس صورت میں فلاسفہ کا اصلی نصب العین پلٹ جائے گا۔

پس حاصل یہ کہ علاقۂ علیت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہے اور نہ حکیم کی حکمت میں اس سے کوئی خلل پڑتا ہے، ہاں البتہ متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ وہ علیت کا انکار کرنے کے بعد سلسلۂ اسباب و مسببات کو بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہیں، یعنی بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب دو چیزیں متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہوں تو انسان ان میں تعلق عادی پیدا کر لیتا ہے، وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیا کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاریہ ہے، جس سے ان کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو پلٹ سکتا ہے لیکن متکلمین کا یہ خیال ویسا ہی غلط ہے فلاسفہ کا عقیدہ علیت، دونوں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کی حکمت کو ثابت کریں لیکن یہ غور نہیں کرتے کہ خدا کی حکمت کا اثبات

اسباب و مسببات یا عادت ایزدی کے عقیدوں پر موقوف نہیں، اس مسئلہ میں فلاسفہ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ ہے کہ اشیا کی باہمی نسبتوں کے متعلق جو خیالات ان کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، ان کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ معمولی حالت میں اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ ہم اس معمولی ربط کو "لزوم" یا "وجوب" یا "ضرورۃ" فرض کرنے لگیں، ابن رشد اس خیال سے بے چین ہونے لگتا ہے کہ:

"اگر سرے سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ کائنات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہے اور کائنات میں کوئی لزومی ربط نہیں تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لئے کیا باقی رہ جائے گا، حکمت تو نام ہی اس کا ہے کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال (مثلاً) کیفما اتفق ہر ایک عضو سے انجام پا سکتے ہیں، یعنی مثلاً حاسۂ بصارت کو ابصار سے، حاسۂ سماعت کو سماعت سے، حاسۂ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لزومی ربط و علاقہ نہیں ہے تو انسان کے ڈھانچہ میں خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا"۔ [1]

فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے جو عوامل و موثرات یا علل و اسباب ان کے حیطۂ شعور میں آگئے ہیں، بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علائم و آثار ہیں لیکن ان کو یہ نہیں سوجھتا کہ ان ظاہری علل قریبہ کے اندر ابھی کچھ اور مخفی عوامل بھی ہیں جو ان کی تنگ نظری اور جہل مرکب کی وجہ سے ان کی بصارت سے اوجھل رہتے ہیں، احشا ارض کے اندر آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف اپنی آنکھوں پر سے ادعا و تحکم کے رنگین پردوں کو چاک کرنے کی ضرورت ہے، ابن رشد کے استعجاب کی حد نہیں رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہے کہ:

"اگر موجودہ نظام پلٹ جائے، یعنی جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق کی جانب اور جو مشرق کو حرکت کر رہی ہے وہ مغرب کی جانب حرکت

[1] کشف الادلہ ص ۱۴۰۔

کرنے لگے، آگ بجائے اوپر چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اترنے کے اوپر کو چڑھنے لگے تو پھر کیا ہوگا، کیا صنعت وحکمت باطل نہ ہوجائے گی"۔[1]

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانوں سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت بطی کرنے لگی اور جن ٹھوس مادوں کو چکی کے پاٹ کی طرح متحرک دیکھتا رہا وہ ایک بارگی نظر کے سامنے سے غائب ہوگئے، پس کیا ترتیب ونظام اور حکمت وصنعت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اسباب ومسببات میں لزوم ووجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ اشیا کی ان باہمی نسب وجہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہے یعنی لزوم ووجوب وغیرہ جتنی نسبتیں ہیں، یہ کسی ایسی واقعی حالتوں کا نام ہیں جو ہمیشہ اشیائے موجودہ فی الخارج میں یکساں پائی جاتی ہیں لیکن اس مغالطہ کی بنا بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہے کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود واقعی کا رتبہ دینے لگتے ہیں، حالاں کہ اکثر ان کے مفروضات کا خارج میں نام ونشان تک نہیں ہوتا۔

ہم بذات خود حکمت وسائنس کے منکر نہیں اور نہ مذہب وسائنس میں تضاد وتخالف ماننے کے لیے تیار ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہیں کر سکتے کہ خرق عادت کو تسلیم کر لینے سے سائنس کا ابطال ہوجاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت وسائنس بھی ان کے مابعد الطبیعات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جس کی بنا عموماً ان مفروضہ نسب وجہات اور قیاسی مماثلت وتضاد کے تصورات پر تھی جو اشیائے موجودہ فی الخارج کے سطحی مطالعہ سے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اسی بنا پر انہوں نے چند کلیات قائم کر لیے تھے، جنہیں وہ عموماً دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے، من جملہ ان مفروضہ کلیات کے "علت ومعلول" کا کلیہ بھی تھا جس کی بنا پر اشیاء موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختیار وتجربہ پر نہ تھی "لزوم ووجوب" کے قیاسی تصورات پر تھی اور حقیقت میں ہم کو علت ومعلول کی اس تعریف ہی سے اتفاق نہیں ہے جو فلسفہ کی کتابوں میں عموماً دہرائی جاتی ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شروط کے مجموعہ کا نام ہے جس میں سوائے علاقہ قبلیت و

---

[1] کشف الادلہ ص ۱۴۱۔

بعدیت یا معیت کے وجوب ولزوم کی قسم کا کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا، اس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کسی طرح نہ نکلتا ہو کہ علت ومعلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہوجائے گا تو آج کل کے سائنس دانوں کی استقرائی منطق کا مطالعہ کر کے دیکھ لو کہ وہ علت ومعلول کی تعریف کیا کرتے ہیں، حقیقت میں سائنس کی بنا لزوم و وجوب پر نہیں ہے بلکہ محض اشیاء کے نسب و تعلقات پر ہے جو متعدد ومتنوع اختیارات وتجربات کے بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کر لیتے ہیں اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ ''لا آف نیچر'' کہلاتا ہے، جو انسان کے حدود علم اور قوانین استقراء کے لحاظ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہے لیکن اصلیت و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث وشک میں رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج کل کا کوئی بڑے سے بڑا سائنس داں بھی کسی مقبول وقطعی قانون فطرت کو بھی قطعیت واذعان اور ادعا وتحکم کے ان الفاظ سے کبھی ادا نہیں کرتا جیسے ء وا فلاسفہ متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات وقوانین کو ادا کیا کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ ''عقیدہ علت ومعلول کے ابطال سے سارا علم محض وضعی واصطلاحی ہوجائے گا'' بیجا اصرار ہے اور ایک قسم کا ادعا اور تحکم ہے، حجۃ الاسلام کے اس احسان سے فلسفہ کبھی سبک دوش نہیں ہوسکتا، کہ زمانہ حال کے اجلۂ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل، اسپنسر اور کانٹے سے سینکڑوں برس پہلے انہوں نے علت ومعلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے مقابلہ کیا جو صدیوں سے فلسفہ یونان کے ذریعہ مبتلائے جہل باشندگان ارض کے نفوس پر تسلط کئے ہوئے تھا اور جس نے علم وتجسس کے اضافہ کی راہ میں بھی صد چند مشکلات وموانع حائل کر دیے تھے، جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہوگیا تھا، پس ابن رشد کے ادعا وتحکم کے مقابلہ میں حجۃ الاسلام کا یہ منصفانہ دعویٰ سائنس دانوں اور اہل مذاہب دونوں کے لئے پیش نظر رکھنے کے قابل ہے کہ:

''ان المقترنات فی الوجود اقترانها لیس بطریق التلازم بل العادات یجوز خرقها فیحصل بقدرة الله هذه الا مور (ای البعث و حشر الاجساء) دون وجود اسبابها وقد یکون ذلک باسباب ولکن لیس من شرطه ان یکون ان السبب هو المعهود بل فی

المقدورات عجائب و غرائب " ۔[1]

غرض حاصل یہ کہ سلسلۂ اسباب ومسببات (جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہیں اور جس پر ان کے علوم طبعیہ کی بنیاد ہے) کے متعلق فلاسفہ ومتکلمین کے نقطۂ نظر میں مشرق ومغرب کا فرق ہے، فلاسفہ اسباب ومسببات کو لزوم ووجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہیں، لیکن متکلمین ان کے درمیان محض تعلق عادی قرار دیتے ہیں، فلاسفہ کے نزدیک علت ومعلول میں کوئی استثنا نہیں ہوسکتا، لیکن متکلمین استثنا کے امکان ووقوع دونوں کے قائل ہیں۔

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہے کہ گو ابن رشد اور غزالی دونوں علم ومذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہیں لیکن تطبیق میں دونوں کا اصولی اختلاف ہوگیا، ابن رشد مذہب کو علم کے تابع سمجھتا ہے اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لئے حسب ذیل قاعدہ مقرر کیے:

ا۔ مذہب میں اگر کوئی بات علت ومعلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب میں تاویل کرنا واجب ہے، فصل المقال میں کہتا ہے:

ونحن نقطع قطعا ان کل ما ادی الیہ البرھان وخالفہ ظاھر الشرع ان ذالک الظاھر یقبل التاویل	جب کوئی بات برہان سے ثابت ہوگئی ہو اور مذہب میں اس کے خلاف ہو تو مذہب میں یقینی تاویل کی جاوے گی۔

۲۔ دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ:

لیس یجب ان تحمل الفاظ الشرع کلھا علی ظاھرھا ولا ان تخرج کلھا من ظاھرھا بالتاویل (۲)	نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر معنی پر رکھنا چاہیے اور نہ کل میں تاویل کرنا چاہیے۔
۳۔ والسبب فی ورود الشرع فیہ الظاھر والباطن ھو اختلاف نظر الناس وتباین قرا ئجھم فی التصدیق (۳)	شرع میں ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے ہیں کہ لوگوں کی نظریں مختلف اور طبائع جدا ہیں۔
والسبب فی ورود الظواھر المعترضہ فیہ ھو تنبیہ الراسخین فی العلم علی التاویل الجامع بینھما (۴)	ظواہر میں تعارض کا منشا یہ ہے کہ راسخین فی العلم تاویل کی کوشش کریں اور متعارضین میں جمع کریں۔

[1] تہافت الفلاسفہ ص ۸۸ [2] کشف الادلہ صفحہ ۸ ۔ [3] صفحہ ۹ ۔ [4] صفحہ ۹۔

۴۔ واذا تقرر ذلک فقد ظهر الله ان هٰهنا ظاهرا فی الشرع لا یجوز تاویله فان کان تاویله فی المبادی فهو کفر وان کان فی مابعد المبادی فهو بدعة وههنا ایضا ظاهر یجب تاویله علی اهل البرهان وحملهم ایاه علی ظاهره کفر وتاویل غیر اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره کفرفی حقهم او بدعة (۱)	پس معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہیں مبادی شرع کی تاویل کفر ہے اور مابعد المبادی کی بدعت اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہے اور ان کے لئے اس کو ظاہر معنی پر رکھنا کفر ہے اور غیر اہل علم کے لئے ان کی تاویل اور ظاہر معنی سے پھیرنا کفر یا بدعت ہے۔
۵۔ ولذالک مقری ان من الناس من فرضه الایمان با الظاهر فالتاویل فی حقه کفر لانه یؤدی الی الکفر ولهذا یجب ان لا یثبت التاویلات الا فی کتب البراهین لم یصل الیها الا من اهل البرهان (۲)	اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگوں کے لئے ظاہر پر ایمان فرض ہے اور اس میں تاویل کفر، اسی لئے تاویلات کا تذکرہ صرف کتب علوم میں کرنا چاہئے تا کہ ان پر اہل علم ہی کی نظر پڑے۔

حاصل یہ ہے کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب میں تطبیق دینے کے مقدم اصول یہ ہیں کہ:

۱۔ ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں ظاہری اور باطنی، خاص لوگ اور علما دونوں سے واقف ہوتے ہیں اور عامی لوگوں کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

۲۔ مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہر پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہ ہوگا اس میں تاویل کی جاوے گی بشرطیکہ یہ عقیدہ اصول مذہب میں سے نہ ہو۔

تو گویا ان دونوں اصولوں کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہیں رکھتا، اس کو انسان کے حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زبردستی تاویل کی جائے گی، اگر چہ بہ ظاہر یہ نظر آتا ہے کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہو جائے گا، لیکن غور سے دیکھو تو صاف پتہ چلے گا کہ مذہب کو یا تو ایسے باطنی پہلو کے تابع کر دیا گیا ہے جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور یا تاویل جائز کر دی گئی ہے جس سے مذہب کی اصلی روح کمزور

۱ کشف الادلہ صفحہ ۱۴ و ۱۵ ۔ ۲ ص ۱۶۔

ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین بار بار کہتے ہیں کہ اہل فلسفہ جن باتوں کو عقل کے خلاف سمجھ کر ان کی تاویل کرتے ہیں، وہ دراصل عقل کے خلاف نہیں ہیں، متکلمین کا اصلی سوال یہ ہے کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہے، ابن رشد اس کے جواب میں ساکت ہے لیکن امام غزالی دوسرا اصول مقرر کر کے اس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہیں، ان کا اصول یہ ہے کہ ”جب تک ادلہ قطعیہ سے کسی عقیدہ کا خلاف عقل ہونا ثابت نہ ہو جائے گا اس وقت تک تاویل نہ کی جائے گی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ امام غزالی کے نزدیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی کہ رویت کے لئے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے لیکن ابن رشد کے نزدیک رویت کے شرائط کا انکار نہایت مضحکہ انگیز ہے، غزالی کے اصول کی بنا پر محال سے محال بات خدا کے اختیار میں ہے لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہے کیوں کہ علت و معلول میں علاقہ وجوب نہیں ہوتا لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول میں علاقۂ وجوب ہوتا ہے، اس لئے خرق عادت کا وجود محال ہے، ذیل کی عبارتوں سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی۔

۲۔ یقول الفلاسفة ان بعث الاجساد ورود الروح الی الابدان و وجود النار الجسمانية و وجود الجنة والحور العين وسائر ماوعدبه الناس امثال ضربت العوام الخلق لتفهيم ثواب و عقاب و روحانين هما اعلی رتبة من الجمانين وهذامخالف لاعتقاد المسلمين۔	فلاسفہ کا خیال ہے کہ بعثت و اجساد نار و جنت جسمانی اور اس طرح کے اور مواعید امثال ہیں جن کا منشا ثواب و عقاب روحانی کو لوگوں کے ذہن نشین کرنا ہے جو جسمانی ثواب و عقاب سے بالاتر ہیں اور یہ مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے۔
۲۔ والالفاظ الواردة فی التشبيه محتملة للتاويل علی عادة العرب	عرب میں استعارات کا اس طرح رواج ہے کہ ان مواقع پر جو کلمات تشبیہی

فی الاستعارة ولکن ماورد فی	استعمال کئے گئے ہیں وہ یقیناً محتمل تاویل
وصف الجنة والنار و تفصیل	ہیں مگر کثرت اوصاف وتفصیلات کی وجہ
تلک الاحوال بلغ مبلغاً لا	سے تاویلوں کی گنجائش نہیں رہتی ، پس
تحمل التاویل فلا یبقی الا حمل	اس قسم کے خیالات کا منشا یہ ہوگا کہ انبیاء
الکلام علی التلبیس بتخیل نقیض	نے مصلحتاً ان مواقع پر صحیح امور نہیں بیان
الحق لمصلحة الخلق وذالک ما	کئے بلکہ تلبیسات سے کام لیا، حالاں کہ
یتقدس عنه منصب النبوة وما	منصب نبوت اس سے بالاتر ہے، علاوہ
وعده من امور الاخرة لیس	بریں خدا نے جن چیزوں کا وعدہ کیا ہے
محالا فی قدرة اللّه فیجب	وہ اس کی قدرت سے باہر نہیں لہذا ان
البحری علی ظاهر الکلام بل علی	مواعید کو ظاہر و صریح معنی پر حمل کرنا
فحواه الذی هو صریح فیه (۱)	چاہیے۔

امام غزالی یہ بہت صحیح کہتے ہیں کہ اگر مذہب کے ان عقائد میں جو خلاف عقل نظر آتے ہیں معنوی تاویل کی جائے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کر لوگوں کو نیکی کی جانب راغب کرتا ہے، ظاہر ہے کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہیں، اس کے علاوہ بقول امام صاحب کے ان خلاف عقل باتوں کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی تو نہیں قائم ہوئی ہے، بلکہ مذہب نے خدا کے اوصاف جو بتائے ہیں ان کے لحاظ سے تو یہ باتیں قطعاً محال نہیں رہتیں، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً بے فائدہ ہوگا کہ حشر اجساد کا مسئلہ اصول مذہب سے ہے اور اس لئے ہم بھی اس میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے، یہاں پر حشر اجساد کا مسئلہ حقیقت میں مبحوث فیہ نہیں ہے، یہ مسئلہ تو مثال کے طور میں ضمناً آ گیا ورنہ سوال تو یہ ہے کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہیں مقرر کیا گیا تو اس صورت میں باوجود اس کے کہ تاویل مخصوص لوگوں کے لئے جائز قرار دی گئی ہے پھر بھی بے موقع تاویل کے انسداد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ ابن رشد کے اصول کی بنا پر علما بے جا تاویل کے مرتکب ہوں گے ، پس اس کا

۱؎ تہافت الفلاسفہ ص ۸۴۔

علاج اگر کچھ ہوسکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تاوقتیکہ ادلہ قطعیہ تاویل کرنے پر مجبور نہ کردیں لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے "خلاف عقل اور محال عقلی" کی شرطوں سے کچھ کم معمہ ہے؟

پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کر کے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل حل نہیں ہوئی، کیوں کہ جیسا اوپر گذر گیا، ان ادلہ قطعیہ کی قطعیت کون ثابت کرے گا؟ اس کے علاوہ فرض کرو کہ ادلہ قطعیہ سے یہ ثابت ہوگیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی یہ ممکن نہیں کہ اہل مذہب مطمئن ہوجائیں، بڑی بات تو یہ ہے کہ خود غزالی مطمئن نہیں ہوتے وہ خود "التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" میں ہر چیز کے پانچ وجود قرار دے کر علی الترتیب ان میں سے کسی ایک کے ماننے پر زور دیتے ہیں، جس کا دوسرے لفظوں میں یہ مطلب ہے کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل قائم نہ ہوتا ہم اگر تم اس کے وجود حقیقی کے علاوہ اس کا وجود شبہی یا وجود حسی یا وجود خیالی یا وجود عقلی مان لوگے تو مذہب کی عدالت سے بری ہوجاؤ گے، تو اب اس بنا پر اگر بفرض محال ابن رشد یہ کہتا ہے کہ حشر اجساد وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہیں، یعنی حقیقۃً یہ چیزیں واقعی نہیں ہیں، بلکہ محض ان کا وجود شبہی ہے، تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیوں مورد الزام بنتا ہے؟

اصل یہ ہے کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہیں ہے ورنہ اس قدر ڈانواں ڈول نہ ہوتے لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ تلون طبع فلاسفہ کی بے دینی سے زیادہ مذہب کے لئے خطرہ ہے، کیوں کہ اس طور پر نہ تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہیں اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تشکیک پیدا ہوجاتی ہے۔

پس اب آخر میں ہمارے لئے یہ سوال نہایت دشوار ہوجاتا ہے کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح مان کر ہر خلاف عقل بات میں تاویل کرنے لگیں یا امام غزالی کی اتباع میں ان خلاف عقل ظاہری عقیدوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں، اس لئے کہ تفصیل تلک الاحوال بلغ مبلغا لا یحتمل التاویل زمانۂ حال میں یہ بہت مشکل ہے کہ عقلی کو ان خلاف عقل باتوں میں بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گذشتہ زمانہ میں عقل کی طرف سے عام بے پروائی مذہب کی

سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیوں کہ مذہب کو انسان کی معاشرت پر غلبہ حاصل تھا لیکن ہمارے زمانہ میں مذہب کا یہ غلبہ بہ تدریج فنا ہوگیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب عقل کی طرف سے بے پروائی کا قائم رکھنا مشکل ہوگیا ہے، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ "یا میرا ساتھ دو اور سائنس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سربلندی اور تفوق حاصل کرو اور یا میری قوت کے سامنے عجز کا اعتراف کرو اور تہذیب وتمدن کو خیر باد کہہ کر ہمیشہ کے لئے انحطاط وگم نامی کے قعر و مذلت میں اپنے تئیں جھونک دو" ظاہر ہے کہ عقل کے اس ادعاو تحکم کے سامنے ابن رشد کی یہ پست آواز کہاں تک اثر ڈال سکتی ہے کہ "مذہب کے طلسم میں عقل کی مداخلت غیر سودمند اور مضر ہے"۔

حقیقت یہ ہے کہ متکلمین کا یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ علم و مذہب میں تطبیق کرادیں گے بلکہ اس سے زیادہ یہ خیال بھی قطعاً لغو ہے کہ مذہب وعلم میں تضاد ہے علم اگرچہ عالم کے سربستہ سے سربستہ رازوں کے کھولنے کی کوشش کرتا ہے لیکن آخر میں ایک حد ایسی بھی ہے جس سے آگے بڑھنے کی عقل ہمت نہیں کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہے کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لئے خود مادہ کا اور کوائف نفسانیہ کے لئے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہے لیکن اگرچہ یہ پوچھو کہ مادہ ونفس کی حقیقتیں کیا ہیں تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف میں پس وپیش نہ ہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہے کہ جہاں تک اشیا کے علل قریبہ کا تعلق ہے وہ تمام گرہیں کھولتا ہوا چلا جاتا ہے اور جہاں عالم کے "مبادی اولیہ" کا سوال آیا بس فوراً عقل بے بس ہوکر رہ جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہاں تک بڑھتی چلی جائے، وہ مبادی عالم کے حل کرنے میں قاصر ہے لیکن اب عقل کی حد ختم ہوجانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہے جس کا وظیفہ نظر وفکر نہیں ہے بلکہ تاثیر وتاثر ہے یعنی وجدان جس طرح عقل چیزوں کی نسبتوں کو دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیا کے حسن وقبح اور نفرت ورغبت کے اصول دریافت کرتا ہے، ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق عادت کی توجیہ تک جاکر رک جائے گا لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہیں کرے گا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کرکے محو حیرت بن جائے گا اور اس طلسمی کارنامہ پر حیرت واستعجاب کا اظہار کرنے لگے گا۔

اصول بالا پیش نظر رکھ کر مذہب وفلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہے

کہ عقل کا دائرہ اشیا کی باہمی نسبتوں اور ان کے علل واسباب کا دریافت کرنا ہے، بلالحاظ اس کے کہ ان اشیا سے انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہے اور مذہب کا دائرہ یہ ہے کہ انسان کو ہر چیز کے حسن وقبح سے آگاہ کرے، ہر چیز کے خواص ونتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل وعمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق بھی ہو، ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، لیکن ان کا دریافت کرنا عمل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچالیتا ہے۔

پس اس بنا پر مذہب وفلسفہ میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسری سرحد میں قدم رکھے عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کرسکتی ہے لیکن نہ اس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھے، بلکہ صرف اس لئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد میں طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقل کو مذہبی اعتقاد کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں دیا جاسکتا، کیوں کہ وہ ان وجدانی دلیلوں کو سمجھنے سے قاصر ہے جو مذہب اپنے دائرہ میں قائم کرتا ہے، اسی طرح مذہب کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ عقل کے دائرہ میں قدم رکھ کر عقلی دلیلوں پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت میں یہ معروضہ پیش کرنا اشد ضروری ہے کہ وہ عقلی فیصلوں پر نا سمجھی سے نکتہ چینی کے علاوہ عقل کی طرف سے بغض کے بیج جو دلوں میں بوتا ہے یہ اس کی شان سے از حد بعید ہے، مذہب کا دائرہ چوں کہ سراسر وجدانی ہے اس لئے اس کی نظر علم وعقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہے کہ یہ اس کے منافع میں کہاں تک سدراہ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جتنے شدید بغض وتعصب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہے بے چاری عقل اس کا عشر عشیر بھی جواب نہیں دے سکتی۔

غرض ہماری رائے میں ابن رشد اور غزالی دونوں کی بڑی غلطی یہ ہے کہ پہلے وہ مذہب وعقل میں تصادم فرض کرتے ہیں اس کے بعد اس تصادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ خلیج پہلے سے زیادہ کشادہ ہو جاتی ہے، خاص کر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ میں عقل کی سراسر طرف داری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کردیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشوں کا

طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی میں بھی ناکام رہا۔

باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

ا۔ ماہیت مادہ وتخلیق عالم: ابن رشد کا فلسفہ، ماہیت، مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ میں مذہب و فلسفہ کا تصادم ارسطو کی ایجاد کردہ قوت وفعلیت کی تفریق، وجود کی دو قسمیں بالقوہ اور بالفعل، تکوین کی دو حالتیں، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق قدامت وتخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن رشد کی تفصیلی رائیں، اس مسئلہ کی تفریعات۔

۲۔ نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری: ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدے، طالیس ملطی کے فلسفہ میں یونانیوں کے علم الاصنام کا اثر، ارسطو کی تھیوری نفوس فلکیہ کے متعلق اور اس کا تعلق یونان کی میتھالوجی سے نفوس فلکیہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ میں نظام عالم کی ترتیب و مدارج، افلاک کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق مافوق الفطرت کے دور ورادور عقلیت کے فروق اوران کے اثرات۔

۳۔ نفس ناطقہ کا نظریہ مشائی فلسفہ میں: ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ میں، ارسطو کے فلسفہ میں، روح ونفس کا باہمی فرق، روح حسی اور نفس ناطقہ کا فرق، جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمیں فعلی وانفعالی، عقل فعلی وانفعالی کے بابت ارسطو کی مختلف رائیں ان کی تطبیق اور اس پر نقد، نفس ناطقہ کی

ماہیت کے بابت ارسطو کے شاگردوں کی رائے، اسکندر افرودیسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلے مشائی فلسفہ میں۔

۴۔ ابن رشد کا علم النفس: عربوں کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ کے تین اہم مسئلے۔

(۱)۔ وحدت عقل کا مسئلہ، عقل کی پانچ قسمیں، ان کی ماہیتوں کے بابت ابن رشد اور یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل فعلی وانفعالی کی بحث اور اس مسئلہ میں ابن رشد کا نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص۔

(۲) عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ میں اس کی تشریح، ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرائع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات۔

(۳) یہ بحث کہ عقل منفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں ارسطو کی خاموشی، ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ۔

۵۔ حیات بعد الممات: نفس انفعالی کی فنا پذیری اور نفس فعلی کی ازلیت، اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد الممات کے افسانوں کی نسبت ابن رشد کا اظہار خیال، حشر اجساد کا انکار عربی فلسفہ میں، حشر اجساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے خیالات، اعادۂ معدوم کے مسئلہ کا انکار، حشر اجساد کے باب میں ابن رشد کی صریحی عبارتیں اور اس باب میں تاویل کا انکار۔

۶۔ ابن رشد علم الاخلاق اور علم السیاسۃ: علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سبب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفہ میں، ابن ماجہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی خیالات، قرون متوسطہ میں ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا انتساب۔

(۱)

ماہیت مادہ و تخلیق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہیں، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہے، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہے، البتہ ارسطو کے فلسفہ میں جہاں کہیں ابہام رہ گیا ہے، اس کی وہ تشریح کردیتا ہے یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہے ابن رشد وہاں نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہے لیکن تحقیقات کے سلسلہ میں وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب افلاطونیہ جدیدہ کے مسائل سے مخلوط کردیتا ہے، بہرحال جہاں تک مبادی اور اصول کا تعلق ہے، ابن رشد نرا مشائی اور ارسطو کا مقلد ہے، اس باب میں ہم اس کے فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہیں۔[۱]

ابن رشد کا فلسفہ دو مسئلوں پر مبنی ہے، قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر مسئلہ پر اسلام کے متکلمین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر مسیحی متکلمین نے اس

---

[۱] ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہے، کسی مصنف کے خیالات پر اسی وقت نظر ڈالی جاسکتی ہے، جب اس کی سب کتابیں پیش نظر ہوں لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اس کی معمولی کتابیں تک دستیاب نہیں ہوتیں، سب کتابیں تقریباً لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہوکر یورپ کے عظیم الشان کتب خانوں کی زیب و زینت بنی ہوئی ہیں، انگلستان میں آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے، میں نے ایک دوست کے ذریعہ سے کوشش کی کہ وہاں سے کچھ اقتباسات حاصل کروں لیکن آخر الامر یہ معلوم کرکے سخت افسوس ہوا کہ سارا ذخیرہ عبرانی میں منتقل شدہ ہے اور اس لئے ان کی علمی دسترس سے باہر ہے، صرف ایک چھوٹی سی کتاب مابعد الطبیعۃ کے نام سے مصر میں چھپی ہے اور اس کے علاوہ تہافت التہافت میں فلسفہ کے مسائل پر کچھ تقریریں ہیں، پس مواد کے فقدان کی حالت میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ یورپ کے مستشرقین کی تصنیفات کی جانب رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یوں تو جرمن اور فرنچ میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے لیکن تین کتابیں نہایت مشہور ہیں، ایک پروفیسر منک کی کتاب "تطبیق فلسفہ عرب و یہود" دوسری رینان کی "ابن رشد اور اس کا فلسفہ" اور تیسری مولر کی "ابن رشد اور اس کے فلسفہ کے مبادی دینیہ" پروفیسر منک خود یہودی ہے اور ابن رشد اور اس کے یہودی شارحین کی کتابوں کا حافظ ہے، رینان اور مولر نے متعدد کتب خانوں کے قلمی نسخوں کی مدد سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اس کے علاوہ اس موضوع پر قلم اٹھاتے وقت یہ بھی نہایت ضروری تھا کہ خود ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اس سارے مواد سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں وہ متن کے صفحات میں ذکر کئے جاتے ہیں، جن جن مقامات پر خود ابن رشد کی کتابوں سے اقتباسات فراہم کئے جاسکے وہاں خود اسی کا حوالہ دیا گیا ہے اور جہاں قدامت اور فقدان مواد کی تاریکی چھائی ہوئی ہے، وہاں رینان یا مسٹر مولر یا پروفیسر منک کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے۔

سے نبرد آزمائی کی۔

تخلیق عالم کے مسئلہ میں عقلا نے ہمیشہ سے تین رائیں اختیار کی ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ عالم ایک مجتمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہے، اس ذات نے نہ صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا، بلکہ دنیا میں جتنی چیزیں پیدا ہوتی ہیں، اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، اسباب و مسببات محض خیالی ڈھکوسلے ہیں، ورنہ آسمان وزمین سے لے کر معمولی معمولی چیزوں تک کی تخلیق وتشکیل محض اسی ذات کے ارادہ ومشیت سے ہوتی ہے، وہ عالم الکل اور غیب دان ہے، اس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت اٹل ہے یہ اہل ادیان اور متکلمین کی رائے ہے۔

دوسرا گروہ قائل ہے کہ عالم کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، مادہ قدیم ہے خالق عالم اس کی تکوین کا باعث نہیں ہوا، بلکہ اس نے مادہ کو متشکل اور ذی صورت کر دیا ہے اور اسی کا نام تخلیق ہے، عالم کی تمام چیزیں قانون علیت کی تابع ہیں اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی میں انجام پاتے ہیں، کسی نئی چیز کی پیدائش کے وقت خدا کو دخل دینا نہیں پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی میں پیدائش کا سلسلہ برابر جاری ہے اور اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس فریق نے دو مساوی وجود تسلیم کر لئے ہیں، ایک مادہ جو اپنی تخلیق میں کسی سبب کا محتاج نہیں اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادّوں کو حرکت میں لاتا ہے اور از خود علت سے بے نیاز ہے۔

تیسرے گروہ نے محرک کی شق کو بالکل اڑا دیا، یعنی یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج نہیں، اسی طرح تشکیل وحرکت میں بھی علت سے بے نیاز ہے، حرکت دائمی اس کا خاصہ ہے اور اسی سے شکلیں اور صورتیں پیدا ہوتی ہیں، یہ مادہ پرست طبعیین کا خیال ہے۔

بہر حال مذہب کے مقابلہ میں فلسفہ کے تمام فریق اس بات میں متفق ہیں کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ناقص ہستی ہے جو کم از کم اپنے وجود میں خالق سے بالکل بے نیاز ہے، اسی مقام پر آ کر فلسفہ کا مذہب سے تصادم ہوتا ہے کیوں کہ مادہ کو وجود میں علت العلل سے بے نیاز ماننے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ خالق عالم کا وجود بے کار محض اور معطل تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکیل وحرکت تو یہ جیسا کہ طبعیین کا خیال ہے خود مادہ سے منتج مانی جا سکتی ہے، متحرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہے، اگر یہ کہا

جائے کہ مادہ بے شعور ہے اور تشکیل و تحریک کسی ذی شعور عقل کا کام ہے تو خود مادہ ہی کو ہم عقل کیوں نہ تسلیم کرلیں، یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں متکلمین کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہے اور یہی سبب ہے کہ ابن رشد بھی جابجا اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہے۔

ارسطو کے پیش تر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور انہیں کو اصل کائنات سمجھتے تھے لیکن یہ چیزیں بذاتہ متغیر اور فنا پذیر ہیں، ان سے عالم کے مبادی کا پتہ نہیں لگ سکتا، لہٰذا ارسطو نے نہایت دقت نظر سے یہ بات ایجاد کی کہ وجود کی دو قسمیں ہیں، وجود بالفعل اور وجود بالقوہ، وجود بالقوہ سے مراد وہ استعداد و صلاحیت ہے جو وجود بالفعل سے مقدم ہوتی ہے، [1] ارسطو کا یہ کلیہ ایک مشاہدہ پر مبنی ہے۔

فرض کرو ہم آگ کو حار کہتے ہیں، کیوں کہ اس سے حرارت صادر ہوتی ہے اور یہی آگ بالواسطہ یا بلا واسطہ پانی بھی بن جاتی ہے، یعنی اس میں برودت پیدا ہوجاتی ہے، تو کیا ان دو متضاد حالتوں کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آگ بالفعل ان دو متضاد کیفیتوں کی حامل یعنی بارد و حار دونوں ہے، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس لئے معلوم ہوا کہ آگ میں دو قوتیں ہیں ایک فاعلہ دوسری منفعلہ، یا ایک بالقوۃ اور دوسری بالفعل یعنی ایک استعداد اور دوسری فعلیت، حرارت جو اس سے اس وقت صادر ہورہی ہے وہ بالفعل ہے، اور برودت کی جو صلاحیت اس میں ہے وہ بالقوۃ ہے، قوت فاعلہ کو وہ صورت کہتا ہے اور قوت منفعلہ کو مادہ۔ [2]

مادہ کے متعدد مدارج ہیں، کائنات کے اندرونی سلسلہ میں مواد بعیدہ کا سلسلہ جاری ہے، جس کی انتہا مادۂ اولیٰ یعنی ہیولیٰ پر ہوتی ہے، مادہ اور صورت دونوں الگ الگ نہیں پائے جاسکتے، مادہ صورت کا محتاج ہے اور صورت مادہ کی، [3] صورت یعنی وجود بالفعل، مادہ یعنی وجود بالقوہ پر بالزمان اور بالذات دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتی ہے، بیج میں جو زمین میں بویا گیا ہے کہ وہ پیدا ہونے درخت پر بالزمان مقدم ہے لیکن بعض حیثیتوں سے مادہ بھی صورت پر بالزمان مقدم ہوتا ہے، مثلاً پیدا ہونے والے درخت کی استعداد خود اس درخت سے مقدم ہوتی ہے۔ [4]

---

[1] "مابعد الطبیعۃ" ارسطو کتاب نہم باب اول ۔ [2] ایضاً کتاب دوازدہم باب دوم ۔ [3] ایضاً کتاب ہفتم باب ہشتم ۔ [4] ایضاً کتاب نہم باب ہشتم۔

مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، یعنی عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں، البتہ ان سے مل کر جو چیزیں بنتی ہیں، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمر وبکر وغیرہ) وہ مخلوق ہیں، شئی کا لاشئی سے پیدا ہونا محال ہے، یہی وجہ ہے کہ شئی کے وجود کے پیش تر مادہ موجود ہوتا ہے اور اسی پر صورتوں کا توارد ہوتا رہتا ہے۔ ۱؎

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہے کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہے اور یہ کم وبیش ہر چیز میں وجود کے پیش تر بھی پائی جاتی ہے، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ابدی اور غیر مخلوق ہوگا لیکن چوں کہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چوں کہ مادہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں متشکل ہو، اس لئے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت میں نہیں رہ سکتی، بلکہ فعلیت میں وہ ضرور آئے گی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہے، گویا عالم ازل سے حرکت کی حالت میں ہے اور حیات کا منشا ہی حرکت ہے، حرکت یا تکوین کی چار علتیں ہوتی ہیں، علت مادی، علت صوری، علت غائی اور علت فاعلی لیکن ان میں علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت پیدا نہیں ہوسکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگاتار علت ومعلول کے مجموعہ کا نام ہے جس کی انتہا خالق کل پر ہوتی ہے، درمیان کی علتیں ایک حد تک ناقص ہیں، کیوں کہ ان میں قوت واستعداد یعنی مادہ کا بھی شائبہ پایا جاتا ہے، بہ خلاف خالق عالم کے وہ فعل ہی فعل ہے، قوت کا شائبہ تک اس میں نہیں پایا جاتا، وہ فعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، ذی حیات، کامل، غیر متجزی اور خارج از عالم ہے۔ ۲؎

صانع عالم اور غیر صانع طبعی کی حالت تکوین وتخلیق میں بعض حیثیتوں سے مختلف ہے، مادہ کی دونوں کو احتیاج ہوتی ہے لیکن صانع غیر طبعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہے، یعنی جب تک مشق وتمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے میں نہیں پیدا کر لیتا ہے اس وقت تک اس سے تکوین کا ظہور نہیں ہوسکتا، بہ خلاف صانع طبعی کے کہ وہ چوں کہ فعل محض ہے یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ صانع غیر طبعی مصنوعات پر بالزمان اور بالسببیۃ دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتا ہے لیکن صانع طبعی صرف بالسببیۃ مقدم ہوتا ہے اور

۱؎ "مابعد الطبیعۃ" ارسطو صفحہ ۱۳۵ و ۲۳۹۔ ۲؎ ایضاً صفحہ ۲۴۵ و ۲۵۰۔

زمانا وہ اپنے مصنوع کا ہم عصر ہوتا ہے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہے، یعنی اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہے اور اگر فرض کرو کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانیات میں سے ہیں، پس یہ تقدم یا تو زمانہ میں ہوگا یا زمانہ میں نہ ہوگا، اگر زمانہ میں یہ تقدم نہیں ہے تو اس سے صریحاً لازم آ گیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہیں اور اگر دوسری شق اختیار کرو، یعنی یہ کہ یہ زمانہ میں اس کو تقدم زمانی حاصل ہے تو یا تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑے گا اور باہم اس دوسرے زمانہ میں اگلے سوالات عائد کریں گے، غرض اگر ہم یہ مان لیں کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلولات پر تقدم زمانی حاصل ہے تو بعض ایسے شکوک پیدا ہوں گے، جن کا جواب ناممکن ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق و ازلی ہیں، یعنی خالق عالم بالسببیۃ ان سے مقدم ہے، لیکن زمانا دونوں خالق عالم کے ہم عصر ہیں۔[۱]

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس لئے کہ اہل ادیان کی جانب سے اس کے مقابلہ میں ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب ہوگا تو وہ مادہ نہ رہے گا، بلکہ مادہ اور صورت سے مل کر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائے گی، نیز یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہو، باقی رہا تقدم بالسببیۃ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہے ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہاں اور خارجی آثار ہوتے ہیں، ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہئے کہ فاعل (بحیثیت فاعل) مفعول (بحیثیت مفعول) پر بالزمان مقدم ہو۔

ابن رشد نے ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعۃ کے بارھویں باب کی شرح میں اس مسئلہ پر نہایت وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے۔

"تخلیق عالم کے مسئلہ میں فلاسفہ نے اصولاً دو متضاد رائیں قائم ہیں، ایک فریق تخلیق کا انکار کرتا اور قانون ارتقا کی ہمہ گیری کا مدعی ہے اور دوسرے فریق کو ارتقا

---

[۱] "مابعد الطبیعۃ: ابن رشد مقالۂ ثالثہ و رابعہ۔

سے انکار اور ابداع تخلیق پر اصرار ہے، قائلین ارتقا کا خیال یہ کہ تخلیق کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں ہے منتشر ذرات مجتمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں علت فاعلی کا فعل صرف اسی قدر ہو گا کہ ذرات مادی کو متشکل کر کے ان میں باہم امتیاز پیدا کر دے، یعنی گویا اب اس حالت میں فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اس کی حیثیت گر گئی اور محض محرک کے درجہ پر وہ رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے موئدین کا خیال یہ ہے کہ خالق عالم نے بدون مادے کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہے، یہ ہمارے متکلمین اور مسیحی فلاسفہ کی رائے ہے، چنانچہ مسیحی متکلم جان فیلو پون کہتا ہے کہ مشائیہ استعداد و قوت کے جو قائل ہیں تو یہ استعداد خود موجودات میں نہیں ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم میں ہوتی ہے، جس بنا پر وہ طرح طرح کی چیزیں پیدا کیا کرتا ہے۔

ان دو نظریوں کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہیں جن میں کم و بیش ان دو خیالوں میں سے کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہے، مثلاً ابن سینا گو قائلین ارتقا سے اس بات میں متفق ہے کہ تخلیق محض مادہ کی تشکیل و تصویر کا نام ہے لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ میں اس کو ارسطو سے اختلاف ہے، ارسطو قائل ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں لیکن ابن سینا مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہے، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے قوت مصورہ رکھا ہے، گویا اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و تاثر کا نام ہے، یعنی تخلیق و فعل کی مطلق اس میں صلاحیت نہیں، اس کے مقابل ثامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ بعض حالتوں میں خود مادہ بھی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، تیسرا مذہب ارسطو کا ہے، اس کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ خالق نہ محض مادہ کا خالق ہے اور نہ محض صورت کا، بلکہ ان دونوں سے مل کر جو چیزیں بنتی ہیں، ان کا خالق ہے، یعنی مادہ میں حرکت پیدا کر کے اس کی شکل اور صورت اس حد تک بدل دیتا ہے، کہ جو استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے، وہ فعلیت میں آجاتی ہے، پس محض یہی خالق کا فعل ہے تو اس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنی یہ ہوئے کہ مادہ کو

حرکت دے کر قوت سے فعل میں لے آنا یعنی محض تحریک تخلیق کی حقیقت ہے لیکن حرکت بدون حرارت کے نہیں پیدا ہو سکتی، یہی سبب ہے کہ کرۂ آبی وارضی میں جو حرارت پنہاں ہے، اس سے رنگ برنگ نباتات وحیوانات کی پیدائش ہوتی رہتی ہے، قدرت کے یہ تمام افعال نظم وترتیب کے ساتھ انجام پاتے ہیں، جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کوئی عقل کامل اس کی رہنمائی کر رہی ہے، حالاں کہ طبیعت حس و شعور سے مطلق بے بہرہ ہے حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم صور واشکال کا خالق نہیں ہے اور اگر ہم اس کو انکا خالق مانیں تو ماننا پڑے گا کہ شئی کا وجود لاشئی سے ہوگیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے کہ وہ صورتوں کو مخلوق مانتا ہے اور ہمارے متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ وہ شئے کو لاشے سے موجود مانتے ہیں۔

یہی غلط اصل یعنی لاشئے سے شئے کا موجود ہونا تسلیم کر کے ہمارے متکلمین نے خالق عالم کو ایک ایسا مطلق الاختیار فاعل فرض کر لیا جو بیک وقت متضاد ومتبائن اشیا پیدا کیا کرتا ہے، اس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی میں سیلان ورطوبت کی قابلیت ہے، جتنی چیزیں ہیں، وہ اپنے فعل میں خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہیں، مزید برآں ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان ایک ڈھیلا جس وقت اوپر کو پھینکتا ہے تو یہ فعل اس کے اعضا وجوارح از خود انجام نہیں دیتے، بلکہ خالق عالم اس کا موجد ومحرک ہوتا ہے، گویا اس طرح ان لوگوں نے انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کر دی۔[۱]

دوسرے مقام پر لکھتا ہے:

”تخلیق محض تحریک کا نام ہے لیکن حرکت کے لئے ایک متحرک کا وجود ضروری ہے، یہی متحرک جو محض استعداد وقوت کے درجہ میں ہے اسی کا نام مادۂ اولی ہے، جس پر ہر طرح کی صورتیں پہنائی جا سکتی ہیں، گو یہ خود اپنے مرتبۂ ذات میں ہر قسم کے صور واشکال سے مطلق عریاں رہتا ہے، اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جا سکتی،

[۱] ”تلخیص مابعد الطبیعۃ“ ابن رشد

وہ محض استعداد و قوت کا نام ہے، یہی سبب ہے کہ عالم قدیم و ازلی ہے، کیوں کہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود کے پیشتر استعداد و قوت کے درجہ میں تھیں، لاشئے سے شئے کا وجود نہیں ہو سکتا"۔ [1]

ایک مقام پر لکھتا ہے:

"مادہ مطلق غیر مخلوق اور ناقابل فنا ہے، عالم میں پیدائش کا غیر متناہی سلسلہ جاری ہے، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے، وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے ورنہ عالم میں بعض چیزوں کو غیر فاعل بھی ماننا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہیں ہوتی، بلکہ حرکت خود ازلی و دائمی ہے، اس کا فاعل سکون نہیں ہے، بلکہ اجزائے حرکت خود ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں۔

زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہیں، انہیں سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں، اگر عالم ایک بے جان مشین کی طرح ساکن ہو جائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی نکل جائے گا، حالت خواب میں ہم زمانہ کا اندازہ اپنے دماغ و تخیل کی حرکتوں سے کرتے ہیں اور جب خواب شیریں میں ہم غافل ہو جاتے ہیں تو اس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہے، غرض یہ حرکت ہی کا کرشمہ ہے جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے، اس کا وجود بھی نہ ہوتا یعنی دنیا میں کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی۔ [2]

"خدا یا علت العلل اس معنی میں مختار و با ارادہ نہیں ہے، جس معنی میں متکلمین اسے با اختیار مانتے ہیں، عالم کی پیدائش اسے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے، چوں کہ وہ خود خیر و جود محض تھا اس لئے وہ مجبور تھا کہ عالم کو وجود میں لائے، وہ علم رکھتا ہے، لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً بے بہرہ ہے، جزئیات کے

[1] "طبعیات" ابن رشد، منقول از رینان۔ [2] ایضاً

تغیرات سے وہ محل حوادث ہو جائے گا، تا ممکنات پر اس کو قدرت حاصل نہیں، اس سے صرف جود اور خیر کا صدور ہو سکتا ہے، شر و فساد اس کا فعل نہیں ہیں لیکن دنیا میں خیر کے پہلو بہ پہلو شر کا جو وجود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود انخلال و فساد کی قابلیت موجود ہے، بالفاظ دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہیں، موجودات چوں کہ دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان میں قدرتاً اس بات کی صلاحیت موجود رہتی ہے کہ کسی وقت معین پر ان کے اجزاء پراگندہ و منتشر ہو جائیں، یہی چیز فساد و شر کا باعث ہوتی ہے، ورنہ خدا کا منشا یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ بنی رہے۔"[۱]

(۲)
نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری

انسان کے دور جہالت کے عقیدے دور تمدن کے عقیدوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، دورِ جہالت میں جب وہ کائنات کے عجیب و غریب مظاہر نیلگوں آسمانوں، سر بفلک پہاڑوں، پھیلی اور کشادہ زمینوں، ہیبت ناک سمندروں ننھے ننھے ستاروں اور روشن آفتاب و ماہتاب پر نگاہ ڈالتا ہے تو اس وقت سب سے پہلے جو خیالات اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں، وہ یہ ہوتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرئی روحیں کارفرما ہیں، گذشتہ زمانہ کی تمام قوموں کا بالعموم یہ خیال تھا کہ ان غیر مرئی روحوں کا مسکن زمین سے کسی بلند تر مقام اور شاید کہ آسمانوں پر ہے، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قوموں میں مسلم رہ چکے ہیں، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤں کا مسکن ہے، بہشت بھی آسمانوں پر واقع ہے، البتہ جہنم زمین کے اندرونی زیریں حصہ میں ہے، دنیا میں صرف ایک خطۂ یونان پر آدمیوں کی آبادی ہے، ورنہ سارے جہاں میں طرح طرح کی مضرت رساں مخلوق بستی ہے، جو

---

[۱] "مابعد الطبیعۃ ابن رشد مقالہ رابعہ۔

انسان سے عداوت اور دشمنی رکھتی ہے، یونان کی سر زمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے اور دنیا کے تمام دریا اسی سمندر میں آکر گرتے ہیں۔

یونان میں سب سے پہلے آیونک فلاسفی کا ظہور ہوا، جس کا بانی طالیس ملطی تھا، اس کا خیال تھا کہ پانی سے تمام چیزوں کی پیدائش ہوئی ہے، سورج اور ستاروں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ان میں ایک غیر مرئی روح حلول کئے ہوئے ہے اور یہ زندہ اجسام ہیں، عنبر اور مقناطیس کو بھی وہ اس بنا پر کہ ان میں حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہے، زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اس کے نزدیک چاروں طرف مضرت رساں مخلوق سے بسی ہوئی ہے، غرض طالیس کا فلسفہ سرتاپا یونانیوں کے جاہلانہ توہمات سے پر تھا۔

طالیس ملطی سے لے کر ارسطو تک یونان میں جتنے فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیوں کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنا قرار دے کر فلسفہ کو علم الصنام سے جدا کیا، افلاک اور اجرام علویہ کے متعلق (جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے) آیونک فلاسفی میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہیں اور ان میں غیر مرئی روحیں حلول کئے ہوئے ہیں لیکن ارسطو کے دماغ کے لیے غیر مرئی روح کا تخیل نا قابل فہم تھا اور حقیقت میں ارسطو کو روح کی اس ماہیت ہی سے اختلاف تھا، جو اگلے یونانیوں کے ذہنوں میں تھی، نفوس فلکیہ اور اجرام علویہ کے بابت ارسطو کی تھیوری کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

> ”جوہر کی تین قسمیں ہیں، محسوسات حادثہ، محسوسات قدیمہ اور جوہر غیر متحرک، ان میں سے اول الذکر دو جوہر طبیعات سے تعلق رکھتے ہیں اور تیسرا محض مابعد الطبیعاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور زمانہ دونوں قدیم ہیں، سب قسم کی حرکتیں نہیں بلکہ صرف حرکت اپنی اور اس میں بھی صرف حرکت دوری لیکن حرکت خود قائم بالذات نہیں بلکہ محسوسات قدیمہ اس کے حامل ہوتے ہیں، محسوسات قدیمہ اس لئے کہ حرکت قدیم ہے اور اس کا تعلق محسوسات حادثہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کئی ایک ہیں، یعنی سیارگان سبعہ جو علی الدوام دوری حرکت کر رہے ہیں اور ان کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہے، پس چوں کہ ہر متحرک کے لئے

ایک محرک اور متحرک قدیم کے لئے محرک قدیم ہونا ضروری ہے، نیز ایک محرک سے ایک ہی حرکت صادر ہو سکتی ہے، لہٰذا ان تمام حرکتوں کے لئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے، ان میں سے پہلا محرک سارے عالم کا محرک ہے اور وہی علت العلل ہے لیکن اگر ان حرکات قدیمہ کے لئے محرکات قدیمہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو یا یونانیوں کے قومی عقائد کے بموجب یہ ماننا پڑے گا کہ عالم ظلمت وتاریکی سے وجود میں آیا ہے اور بالا شئے سے شئے کا وجود ماننا پڑے گا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر ہے کہ آسمانوں اور سیاروں کی ہیں جو دوری حرکت کر رہے ہیں اور یہ صرف محض تخیل نہیں ہے بلکہ مشاہدہ ہے، اس بنا پر افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتوں سمیت قدیم و ازلی ہیں اور ان کے محرکات یعنی ان کے نفوس بھی قدیم ہیں۔" [۱]

نفوس فلکیہ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان ہے جس میں اس نے گو فلسفہ کو یونانیوں کے توہمات سے پاک کر لیا ہے تاہم اب بھی اس بیان میں توہمات کی جھلک صاف نظر آ رہی ہے، سیاروں کی حرکتیں اور ان کے نفوس یہ وہی اگلے یونانیوں کے متعدد دیوتا ہیں جن میں سے ہر ایک کا خاص چیزوں سے تعلق تھا، مثلاً مریخ جنگ کا دیوتا اور زہرہ حسن و جمال کی دیوی۔

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کر کے وضاحت سے تحریر کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

"کائنات کا باہمی ربط نظام دنیاوی حکومتوں کے انتظامات سے مشابہ ہے جہاں تمام اعمال بادشاہ کے فرمان کے بموجب صادر ہوتے ہیں لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات سے براہ راست نہیں ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال حکومت ان کو انجام دیتے ہیں، خدا نے اس ربط و نظام کو قرآن میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے کہ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا، یعنی خدا نے آسمانوں کو احکام کی وحی کی"۔ [۲]

علت العلل سے ان افلاک کا تعلق یہ ہے کہ:

"وہ علت العلل کے حکم کے تابع ہیں اور ان کی ہستی کا بجز اس کے کوئی مطلب

---

[۱] "مابعد الطبیعۃ" ارسطو کتاب دوازدہم باب ششم و ہفتم و ہشتم۔ [۲] تہافت التہافت صفحہ ۴۹۔

نہیں کہ علت العلل کی اطاعت وفرماں برداری کریں، لہٰذا خود ان کی ہستی بھی علت العلل سے وابستہ ہے، قرآن میں یہ تعلق ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہے وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ یعنی دنیا کی ہر چیز ایک متعین مقام ورتبہ میں ہم سے وابستہ ہے۔"[1]

کوئی معدوم محض بدون کسی موجود بالفعل کے توسط کے حالت وجود میں منتقل نہیں ہوسکتا اور نہ یہ ممکن ہے کہ علل واسباب کا سلسلہ الی غیر النہایۃ جاری رہے، بلاشبہہ عالم کے اندرونی حصہ میں یہ سلسلہ کسی وقت نہیں رکتا، پانی بادلوں سے گرتا ہے، بادل بخارات لطیفہ سے بنتے ہیں اور خود پانی الخمر ون کو پیدا کرتا ہے، علی ہذا درخت درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہے اور یہ سلسلہ ہمارے وہم وخیال کے لحاظ سے غیر منتہی ہے، لیکن اس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہیے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولی ہر حیثیت سے واحد بسیط ہے، کثرت صرف عالم میں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کثرت کا کیا باعث ہے، انکساغورس کہتا ہے کہ اس کا باعث مادہ ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ کثرت آلات اس کا باعث ہے اور بعضے کہتے ہیں کہ علل متوسطہ اس کا باعث ہیں، افلاطون کا یہی خیال ہے، اسفل سے اعلیٰ کے جانب جتنی ترقی ہوتی جاتی ہے، کثرت وترکیب کا اثر زائل ہوتا جاتا ہے اور وحدت وبساطت زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے، عالم اسفل میں جو کثرت ہے وہ ہیولی اور صورت اور اجرام سماویہ اور دیگر علل قریبہ وبعیدہ کی وجہ سے ہے، مگر اجرام علویہ میں صرف ان کے محرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اس لئے کمیت وکیفیت میں وہ اسفل کی کثرت سے مختلف ہے لیکن آخر میں یہ کثرت بالکل زائل ہوگئی ہے اور فلک اول کا فاعل ایک ابدی ذات ہے، جو غیر متجزی وبسیط ہے، ارسطو کی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے اس سے صرف ایک چیز کا صدور ہوا ہے اور وہ فلک اول کی حرکت ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ عرب فلاسفہ یعنی ابن سینا اور فارابی کی یہ غلطی ہے کہ وہ علت اولی کو فلک اول کا محرک نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک ان کے نزدیک اور ہے جو علت اولی کا مفعول ہے، عرب فلاسفہ میں ابن رشد کے سوا تمام فلسفی اس بارے میں ارسطو سے مختلف الرائے ہیں۔

اجرام علویہ ہیولی اور صورت سے مرکب نہیں کیوں کہ یہ جسم سفلی کی خاصیت ہے اور

[1] تہافت التہافت صفحہ ۴۹۔

اجرام علویہ اجسام سفلیہ سے اشرف ہیں، اجرام علویہ کا بعد غیر متناہی ہے، حرکت ان کا خاصہ لازمہ ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی کوکب ان سے ٹکرا جائے تب بھی ان کی حرکت میں فرق نہ آئے گا اور اگر کبھی ان کی حرکت بند ہو جائے تو دوبارہ ان میں حرکت نہیں پیدا ہو سکتی،، کارخانہ حیات ان کی حرکات متدیرہ کی بدولت مستمر اور قائم ہے، ان کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ درہم برہم ہو جائے۔

آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مظلمہ غیر حیہ سے اشرف ہیں، وہ ایک جاندار ہستی بھی ہیں، ان کے ویسے ہی قوی اعضا ہیں، جیسے انسان کے ہیں، ابن رشد یہ مسئلہ اس طرح ثابت کرتا ہے کہ دیکھو آسمانوں اور سیاروں سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہیں، ایک آفتاب ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہیں، آفتاب ہی کی حرکت سے چاروں فصلیں پیدا ہوتی ہیں، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشو ونما پاتے ہیں، وہ جب پچھم کی سمت ہوتا ہے تو اتر سمت ٹھنڈی ہوائیں چلتی ہیں اور بارش ہوتی ہے اور اس کے برعکس پچھم سمت بارش کم ہوتی ہے، علی ہذا القیاس، اس کی حرکات قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم میں ہوتے ہیں، یہی حال قمر اور دیگر سیاروں کا ہے اور اس سے بڑھ کر فلک اول کی حرکت ہے، جس سے دن اور رات پیدا ہوتے ہیں، غرض اجرام علویہ سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب ان کی حرکتیں متعین اور حرکتوں کی سمتیں معلوم اور خاص خاص اغراض معین ہیں، تو جب کہ ہم ذرا ذرا سے رینگنے والے کیڑوں کو دیکھتے ہیں جن میں زندگی ہوتی ہے مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے ان کی زندگی عبث ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ اجرام علویہ کے سے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم کس طرح مردہ اور بے جان ہو سکتے ہیں اور اگر آسمان ہی بے جان ہوں تو دنیا میں کون چیز جاندار ہوگی۔

لیکن جانداری کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمارے ایسے ان کے اعضا اور جوارح ہیں بلکہ یہ کہ ہماری طرح ان میں بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہے، یہ روحیں علی الترتیب افلاک کی حرکتوں اور ان کے افعال کی خالق و فاعل ہیں اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ ان کے اعمال کا محرک ہوتا ہے، بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی پیدائش ان کے عمل کی غرض ہوتی ہے،

ان کا نفس ناطقہ کبھی نہیں تھکتا اور نہ انسان کی طرح ان میں بصارت وسماعت واحساس کی قابلیت ہے، ابن سینا کا خیال ہے کہ افلاک قوت متخیلہ کے بھی حامل ہیں، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہے، افلاک اپنی ذات کے بھی مدرک ہیں اور عالم میں جو کچھ گذرتا ہے اس کا بھی ان کو علم ہوتا ہے۔

عرب فلاسفہ کی اصطلاح میں نفوس فلکیہ ہی ملائکہ ہیں اور وحی والہام اور رویائے صادقہ وغیرہ انہیں نفوس فلکیہ کے جانب سے ہوتے ہیں مگر ابن رشد ان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہیں۔

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیوں کے علم الاصنام سے کچھ زیادہ باوقعت نہیں، یونان کے علم الاصنام کی طرح اس میں بھی غیر مرئی روحیں تسلیم کی گئی ہیں، البتہ اس کی ترتیب میں خوش سلیقگی کا زیادہ لحاظ کیا گیا ہے اور یہ خوش سلیقگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہوگئی ہے کہ اس کی ترتیب میں سامی اقوام کے مذہبی خیالات کا میل ہو گیا ہے، یہی سبب ہے کہ عرب فلسفہ میں آکر ارسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے، تصور کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ جگ یہ نظریہ ارسطو کے نظریہ سے بدرجہا فائق ہے، ارسطو کے نظریہ میں تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت ست اور پست ہے، بہ خلاف عربی فلسفہ کے کہ اس میں یہ تمام خامیاں رفع کردی گئی ہیں اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مدارج علی التسلسل جڑے ہوئے نظر آتے ہیں، فلسفہ نے عالم کے سربستہ رازوں کو غیر مرئی روحوں اور غیر محسوس مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہے کہ محسوسات کی دنیا میں تعدد اس قدر ساری ہے کہ ان کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا، جب تک محسوسات کی دنیا سے آنکھ بند کر کے غیر محسوسات کی دنیا میں مبادی کی تلاش نہ کی جائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ قدما کی طرح انسان ظلمت ونور اور خیر وشر کے جال میں پھنس کر رہ جائے گا اور معلولات کثیرہ کی علتوں کا راز نہ کھل سکے گا، ابن رشد کہتا ہے کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو ہر عامی سے عامی بھی کر لیتا ہے، اگر ہم نے حقایق اصلیہ کا ادراک نہ کیا تو علم وتعلیم کا ثمرہ کیا نکلا۔

اس میں شک نہیں کہ عالم کے مبادی کے سربستہ راز کھولنے کے لئے بجائے

محسوسات کے غیر محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہے لیکن ایک متمدن انسان کی نظر میں جو حیثیت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے جو ایک وحشی کی نگاہ میں ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہے تو اس کو ان میں جذبۂ انتقام رکھنے والی روحوں کا جلوہ نظر آتا ہے لیکن جب ایک متمدن انہیں مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہے تو یہ روحیں دفعۃً نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہیں اور وہ بجائے ان غیر محسوس روحوں کے اپنے ذہن میں چند اصول قائم کرتا ہے جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لئے کافی خیال کرتا ہے، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہے کہ آسمان وزمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قائم کیے ہوئے ہے، تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینگ پر قائم ہے اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن میں یہ آتی ہے کہ آسمان وزمین دونوں ایک قانون قدرت کے ماتحت ہیں جس کا نام قانون جذب وکشش ہے، ابتدائے دور تمدن میں انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے اور جتنی جتنی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اسی قدر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور مابعد الطبیعاتی اصول ونظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آتا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ افلاک واجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ ان خیالات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو قدما ان کے بابت قائم کرتے تھے، زمانہ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ میں جو بات حد فاصل ہے وہ یہی ہے کہ قدما کے افکار وخیالات پر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آج کل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہے، اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ کے لئے مادیت آمیز روحوں کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور میں حوادث عالم کی توجیہ چند مابعد الطبیعاتی اصول کی بنا پر کی جاتی ہے، اگلے زمانہ میں انسان پر تمثیل پرستی کا رنگ اتنا غالب تھا کہ ہستی اور ذات وتشخص کا لازم وملزوم خیال کیے جاتے تھے لیکن اس کے برعکس زمانۂ حال کے فلسفہ کو ہستی کا اقرار ہے اور

ذات و تشخص کا انکار، اگلے زمانہ میں تشخص پرستی انسان کے عقائدہ کا جزو اعظم تھی لیکن اب قانون قدرت کے مجموعہ نظام کے خیال نے تشخص پرستی حاصل کر لی ہے، غرض اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ دور میں مافوق الفطرت کا خیال دلوں سے بالکل نکل گیا ہے اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت کے ماتحت خیال کئے جاتے ہیں، بے شبہ اگلے زمانہ کی تمثیل پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونوں کی حقیقت گو ایک مابعد الطبیعاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہیں اور اس لحاظ سے دونوں عقیدوں کی حالت یکساں ہے کہ دونوں انسان کو محسوسات کی دل فریبیوں سے نکال کر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ میں پھینک دیتے ہیں، تاہم ان میں بہت بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر پڑتا ہے، وہ یہ ہوتا ہے کہ انسان حوادث عالم کے علل قریبہ تک کا پتہ نہیں لگا سکتا، کیوں کہ جتنی باتیں انسان کی نگاہ کے سامنے سے گذرتی ہیں، وہ غیر محسوس روحوں کا کرشمۂ عمل ہوتی ہیں، گویا اس طرح علم کا دروازہ انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہے اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ مضرات سے محفوظ رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکال کر ان غیر مرئی روحوں کے قبضۂ اقتدار میں اپنے تئیں دے دے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سربستہ راز ہے، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ میں یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحوں کے کرشمۂ عمل ہیں، تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کے لئے دریافت طلب کون سی بات رہ جائے گی، بہ خلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے تخیل کی بنا پر کی جاتی ہے، تو انسان کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اس کے دل میں طرح طرح کے سوالات پیدا ہوتے ہیں اور وہ برابر تمام حوادث عالم کو ایک سلک میں منسلک کرتا چلا جاتا ہے، جس کی ہر لڑی ایک دوسرے میں پروئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتیں اور تعلقات معلوم ہو جاتے ہیں جو علاوہ اس کے مافوق الفطرت کے تخیل میں ناقابل حصول تھے، ان کی بنا پر جلیب منافع اور دفع مضرات میں بھی انسان کو سہولت ہوتی ہے۔

(۴)

نفس ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ میں

ابن رشد کا علم النفس سمجھنے کے لئے ارسطو کے علم النفس سے واقفیت ضروری ہے اور ارسطو کا علم النفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفہ یونان کا علم النفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہے، قدیم یونانی فلاسفہ میں سے اپیکیورس، لیوکرٹیس، انک غورس، امباذقلس، زناکرٹیس اور افلاطون نے ماہیت روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہے، ان میں سے بعض مادہ پرست ہیں، مثلاً اپیکیورس اور امباذقلس اور بعض روح اور مادہ کو دو جدا جدا نوعیں قرار دیتے ہیں، مثلاً انکساغورس اور افلاطون۔

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح کی دو خاصیتیں ہیں جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، یعنی تصور و تعقل اور از خود بلا مدد غیرے حرکت کرتے رہنا، آ کیمون کہتا ہے کہ روح دائمی حرکت میں رہتی ہے اور اجرام علویہ کے مانند وہ بھی قدیم و ابدی ہے، ہیر لکلیٹس کا خیال ہے کہ روح جملہ عناصر سے اشرف و لطیف ہے اور اسی بنا پر اس میں ہر قسم کی تغیر پذیر اشیا کے جاننے کی قدرت پائی جاتی ہے، ڈایوجنس کی رائے ہے کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہے جس میں لطافت اور تمام چیزوں کے علم کی قوت ہے، دیمقراطیس روح اور ناریت کو مماثل قرار دیتا ہے، صرف فرق یہ ہے کہ روح ہمیشہ حرکت میں رہتی ہے سکون کبھی اس پر طاری نہیں ہو سکتا اور دنیا کی اور چیزیں اسی کے ذریعہ حرکت میں آتی ہیں، امباذقلس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی عناصر اربعہ سے مرکب ہے۔[۱]

نظریات بالا میں روح اور مادہ میں مماثلت کی گئی ہے، زیناکرٹیس (جو روح کو اعداد کے ہم جنس ایک شے قرار دیتا ہے) اور فیثاغورثی فرقہ (جو روح کو اعداد سمجھتے ہیں) اس کے سوا یونان کے تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہیں سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی

[۱] ''تذکرہ ارسطو'' از گروٹ صفحہ ۴۴۹۔

بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہیں، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیلی فلسفہ ہے جس میں ترکیب سے بساطت کے جانب تنزل کیا جاتا ہے، چنانچہ افلاطون انسان کو عالم اصغر قرار دے کر اس کی تحلیل یوں کرتا ہے کہ مادی جسم کے علاوہ انسان میں تین قسم کی روحیں پائی جاتی ہیں، ایک روح عقلی ہے جو انسان کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہے، یہ ہر دم غیر منتظم حرکت میں رہتی ہے، خدا کی یہ نعمت انسان کو بعض خاص مصالح کی بنا پر عطا کی گئی ہے، دماغ سے اتر کر قلب کے جوف میں ایک اور فانی روح ہے، اس سے انسان میں جواں مردی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہے، اس کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے اتر کر جسم کے اندرونی حصہ میں ایک اور روح ہے جو روح طبعی کہلاتی ہے، بھوک، پیاس اور انسانی خواہشوں کا تعلق اسی روح سے ہے، یہ دونوں روحیں معمولی حالات میں روح عقلی کے تابع رہتی ہیں لیکن بشری زندگی کے اکثر لمحوں میں یہ قدرتی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے اور جذبات انسانی سے عقل شکست کھا جاتی ہے۔[1]

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہے، وہ انکساغورس سے اس بارے میں متفق ہے کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزوں سے الگ ایک جوہر ہے، مادہ کی خصوصیت امتداد ہے مگر روح کا خاصہ فکر و نظر ہے، حرکت دونوں میں پائی جاتی ہے، مگر ایک امتداد کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور دوسری فکر و نظر کی صورت میں اس کے علاوہ روح کو مادہ سے کوئی مماثلت نہیں۔

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہے کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہئے جو روح انسانی، روح نباتی، روح حیوانی اور روح ملکی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ (جن میں افلاطون بھی شامل ہے) روح کی ایسی ماہیت بتلانے سے قاصر ہیں۔[2]

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہے اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہے، یعنی مادہ اور صورت کا یہ مابعد الطبیعاتی فرق حیاتیات میں آ کر روح و مادہ کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہے مگر روح فعل محض یعنی صورت ہے، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلازم اور ایک دوسرے کے تکمیلی اجزا ہیں اور ان

[1] طیماؤس افلاطون۔ [2] ''کتاب الحیاۃ'' ارسطو فصل سوم۔

دونوں کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہے، مادہ کی نیستی آمیز تاریکی کو روح اجاگر کر دیتی ہے لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج رہتی ہے، یعنی اس سے انہیں قوتوں کا ظہور ہو سکتا ہے جن کی استعداد مادہ میں پہلے سے موجود ہے۔

روح کی متعدد قسمیں ہیں، ایک روح نباتی جو پھلوں پھولوں اور درختوں میں پائی جاتی ہے، اس سے صرف بالیدگی نشو ونما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہے، دوسری روح حیوانی جو تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے، یہ روح نباتات کی قوتوں کے علاوہ ایک اور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، یعنی حس وادراک کی قوت اس سے ظہور میں آتی ہے، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہے جو ماسبق قوتوں کے علاوہ تعقل اور فکر ونظر پر بھی مشتمل ہے، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے، روحوں کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پر واقع ہوئی ہے کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ زیریں منازل طے نہ کر لئے جائیں، یہی سبب ہے کہ انسان اپنی خاص قوتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہے جو حیوان میں پائی جاتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتوں کے علاوہ نباتات کی قوتوں کی بھی ملکیت رکھتے ہیں لیکن یہ واضح رہنا چاہئے کہ ان تمام روحوں کا ظہور صرف افراد ہوتا ہے اور افراد ہی کے ساتھ ان کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے کیوں کہ روح کا وجود مادہ سے الگ نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ ارسطو طبیعاتی رنگ میں روح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ میں آگے قدم بڑھاتا ہے، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ اب تک ناقابل فہم اور لاینحل ہے، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی مغلق اور عسیر الفہم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ اس حصہ میں ارسطو کے بیانات اس قدر باہم متناقص ہیں کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر اتباع ارسطو میں متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی جو نفسیات میں حد درجہ مختلف الآرا ہیں۔

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً یمقراطیس اور انکساغورس وغیرہ نفس ناطقہ اور روح کو ایک ہی سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفس ناطقہ اور روح میں تفریق ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور مستقر متعین کیے، مثلاً نفس یا روح عقلی کا مستقر دماغ، روح حیوانی کا مستقر قلب اور روح نباتی کا مستقر انسان کے جسم کا زیریں حصہ، ارسطو اس تفریق میں تو اپنے استاد سے متفق ہے، مگر

نفس ناطقہ یا روح عقلی کے مستقر کو بے معنی سمجھتا ہے، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بارد رطب غیر حساس عضو ہے جس سے نفس ناطقہ کا کوئی تعلق نہیں، اس کے نزدیک نفس ناطقہ اور دیگر روحوں میں فرق یہی ہے کہ نفس ناطقہ اپنے وجود و فعل میں جسم یا جسم کے کسی حصہ کا نہ محتاج ہے اور نہ جسم اور جسمانی قوتوں پر اس کے فعل و عمل کا انحصار ہے۔

نفس ناطقہ کا اصلی مستقر اجرام علویہ میں ہے جو تمام زیریں اشیا سے اشرف و برتر اور تمام چیزوں کے مدرک ہیں، گویا عالم زیریں میں نفس ناطقہ چند اغراض پوری کرنے کے لئے بھیجا جاتا ہے، ورنہ اس عالم کے تشخصات سے اس کو علاقہ نہیں، نفس ناطقہ کا وظیفہ عمل محض کلیات و صور کا ادراک کرتا ہے، انسان کو نفس ناطقہ محض یہی غرض پوری کرنے کے لئے عطا کیا گیا ہے، یعنی اس لئے کہ انسان حسیات کی دنیا سے نکل کر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے میں پیدا کرے لیکن معقولات کا صحیح تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہے جو مدبر عالم ہیں، اس بنا پر انسان کے نفس ناطقہ کی حیثیت محض آبگینہ کی سی رہتی ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتیں اور نقوش دیکھ سکتا ہے۔

اجرام علویہ میں جزئیات کی صورتیں نہیں آتیں وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہیں، اسی بنا پر نفس ناطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہے، جزئیات کے تصور کے لئے ہم میں ایک اور قوت موجود ہے جس کو نفس حسی کہتے ہیں، نفس حسی بھی ایک ادنی قسم کا نفس ناطقہ ہے، یہ سن شعور کے وقت سے انسان میں اپنا فعل کرتا رہتا ہے، یعنی جو چیزیں انسان کے حیطۂ شعور میں آتی ہیں، ان کے نقوش ذہن میں کندہ ہوتے رہتے ہیں لیکن نفس ناطقہ کے فعل کا ظہور عمر گذرنے پر ہوتا ہے، نفس ناطقہ اور نفس حسی میں ایک موٹا فرق تو یہ ہے کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہے اور نفس ناطقہ سے کلیات کا یعنی آگ کو چھو کر اس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہے اور نفس حرارت کا ادراک تشخصات و جزئیات کو حذف کر کے یہ نفس ناطقہ کا فعل ہے، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت خاص خاص اعضا میں ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد معین ہے اور بغیر بیرونی مہیجات کی موجودگی کے ان قوتوں کا ظہور نہیں ہوسکتا، مزید

برآں ان کے فعل کے لئے حاسہ اور محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی و مکانی اور کمی و کیفی

شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے، مثلاً بہت تیز آواز اور بہت شوخ رنگ کا حس نہیں ہوتا، بخلاف اس کے نفس ناطقہ نہ تو کسی عضو یا جسم کے کسی حصہ میں حلول کیے ہوئے ہے، نہ کہیں جسم کے اندر اس کا مستقر ہے، نہ اس کو بیرونی مہیجات کی پابندی ہے اور نہ اس کے فعل کے لئے زمانی یا مکانی یا کمی و کیفی شرائط کی بندشیں ہیں، وہ مادی اشیاء سے ہر طرح بے نیاز ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کا فعل محدود و غیر متعین ہے۔

اس فرق سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ نفس [1] ناطقہ اور جسم میں بھی بہت بڑا فرق ہے، روح جسم کی قوتوں کو نہاں کرنے والی ایک قوت ہے، اس بنا پر گو روح و جسم الگ الگ چیزیں ہیں، تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہو جانا لازمی ہے، کیوں کہ جب جسم نہ رہا تو اس کی استعدادیں نہاں کیسے ہوں گی لیکن نفس ناطقہ کی حالت روح سے جداگانہ ہے، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتدا میں جسم کا محتاج نہیں ہے، اسی طرح جسم کے فنا ہو جانے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، یہ بات ارسطو کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہے کہ روح حسی کی طرح نفس ناطقہ کا فعل محدود متعین نہیں ہے، نیز جسمانی نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس میں ازازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں نفس ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہیں ہے، وہ عالم علوی کا مخلوق ہے لیکن مادہ اور نفس میں تلازم ہے یعنی دونوں الگ ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی طرح جسم کے ساتھ نفس ناطقہ بھی فنا ہو جاتا ہے، حالاں کہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہے، اس عقدہ کو ارسطو اس طرح حل کرتا ہے کہ ابدیت و جزئیت میں منافات ہے، یہ صحیح ہے کہ سقراط و بقراط کے جزئی نفس ناطقہ فانی ہیں، مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نوع انسان کا نفس ناطقہ بھی فانی ہے، اجرام علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہر دم نفس ناطقہ کی تولید میں مشغول رہتے ہیں۔

یہاں سے ارسطو کے علم النفس کی ایک معرکۃ الآرا بحث کی بنیاد پڑتی ہے، یعنی یہ کہ وہ نفس ناطقہ کلی میں فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہے، فعلی سے مراد وہ نفس ہے جو چیزوں کو

---

[1] یہ واضح رہے کہ عربی نفس یونانی لفظ (Nouse) ناؤز کا معرب ہے اور عربی لفظ ناطقہ نطق سے مشتق نہیں بلکہ یونانی لفظ (Noetic) نوٹک کا معرب ہے جس کے معنی تعقل و ادراک کرنے والی قوت کے ہیں۔

معلوم ومدرک ہونے کے قابل بناتا ہے، یہ اجرام علویہ کا نفس ناطقہ ہے جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہے، انفعالی سے مراد وہ نفس ہے جو مدرکات سے اثر پذیر ہو کر ان کے نقوش ذہن میں حاصل کرتا ہے، یہ افراد انسانی کا نفس ہے، پہلے نفس کی خاصیت فعل وتاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری وتاثر ہے، افراد انسانی میں یہ دونوں عنصر موجود رہتے ہیں اور نفس انفعالی کا ظہور نفس فعلی کے بعد ہوتا ہے لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی میں دونوں معاصر ہیں، نفس فعلی نفس انفعالی سے برتر واشرف ہے، کیوں کہ نفس فعلی خالص عقلی قوت ہے اور نفس انفعالی میں اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہے، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہے، فعلی قدیم ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اس سے جدا ہو جاتا ہے اور انفعالی حادث ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے اور گو افراد انسانی ان دونوں نفس کے حصہ دار ہیں تاہم فعلی کا ظہور عمر گذرنے پر ہوتا ہے جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکتا ہے اور حافظہ ووہم کے ذریعہ جن کا تعلق نفس انفعالی سے ہے انسان کے دماغ میں مفاہیم ومعلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہے۔[1]

ارسطو کی فعلی وانفعالی کی یہ تفریق جن میں سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہے اور ان کے اندر بھی ہے، یہ ایک ایسا معمہ ہے جو زمانہ حال کے دماغوں کے لئے ناقابل فہم ہے، انسان ہر وقت مدرک نہیں ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گذرتا ہے جب اس میں محض ادراک کی استعداد ہی استعداد ہوتی ہے، اس بنا پر اگر ارسطو کی مراد نفس انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہے تو جب ادراک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفس فعلی کہنا چاہئے، حالاں کہ ارسطو نے نفس فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اس کی ماہیت کو ایک معمہ بنا دیا ہے۔

علاوہ بریں ارسطو کے بیانات خود مغلق اور باہم متناقض ہیں، ارسطو بار بار اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ عقل ومعقول متحد الماہیۃ ہیں، عقل کے فعل کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہے، نیز عقل انسان سے جدا رہتی ہے، بایں ہمہ انالوطیقا الثانیہ میں اس کی یہ تحریر بھی موجود ہے کہ عقل کے فعل کا حاصل بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ حواس کے ذریعہ جو

[1] یہ پوری تفصیل ارسطو کی ''کتاب الحیوٰۃ'' (The Anima) کے متعدد فصول اور مقالہ فی الروح'' کے تیسرے باب سے ماخوذ ہے۔

معلومات فراہم ہوئے ہیں ان سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصا کر کے ان پر ایک حکم کلی عائد کرتا ہے، بالفاظ دیگر تجنیس وتنویع اور استقرا لیکن ان دونوں بیانات کو دیکھو کس قدر مغلق اور متناقص ہیں، استقرا کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کو معقول سے اتحاد کب ہوتا ہے، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہے اور اگر ان صفات سے متصف کوئی اور عقل ہے تو وہ عنقای مغرب کے مانند لاپتہ ہے۔

عقل فعلی وانفعالی کی تفریق کا جو حاصل ہمارے دماغوں میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ علم وادراک کے وقت دو حرکتیں دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہیں۔

۱۔ نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی مہیج سے اثر پذیر ہوتا ہے۔

۲۔ اس کے بعد نفس کی خود ایک رجعی حرکت ہوتی ہے یعنی وہ اس اثر کو ادراک کی صورت میں منتقل کر لیتا ہے، یہ دونوں فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں اور گویا اس صورت میں نفس انفعالی یعنی عمل حس مادہ سے مماثل ہوتا ہے اور نفس فعلی یعنی عمل ادراک صورت سے اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح کی جائے تو گو فلسفیانہ حیثیت سے یہ تشریح بے جا تو نہ ہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریح تحریف ہو جائے گی، کیوں کہ ارسطو کی تصریحات علی الاعلان اس قسم کی تشریحات کی متحمل نہیں ہیں، بہر حال ارسطو کے کلام سے عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں

۱۔ نفس فعلی وانفعالی کی تفریق۔

۲۔ نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کا حدوث وفنا پذیری۔

۳۔ نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تین نتائج ارسطو کے کلام میں بہ تصریح موجود ہیں لیکن ارسطو کو ان تین باتوں پر جتنا اصرار ہے اسی قدر یہ تینوں باتیں ہمارے لئے ناقابل فہم ہیں۔

ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین میں سخت اختلاف ہو گیا ہے، بعضوں نے محض عقل انفعالی کی اصلیت مان کر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونوں کو مانتے ہیں، شیوفراسطس ارسٹاگزینس اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک

عقل انفعالی نظام جسمانی کے ساتھ نشو ونما پاتی ہے اور اسی کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہیں جو غیر محدود نا قابل فنا غیر متجزی اور انسان سے الگ ہو، مشائی فرقہ کے مفسرین میں صرف چار شخص ہیں، جو ارسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہیں، یعنی اسکندر، فردوسی، تامسطیوس، سمپلشس اور فیلو پون۔

اسکندر فردوسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہے، اس کو وہ عقل مادی یا عقل بالمادہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ عقل محض استعداد تعقل کا نام ہے، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہے تو اس وقت انسان کے ذہن میں کسی ادراکی نقش وصورت کا وجود نہیں ہوتا، عقل فعلی انسان کے اندر نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہے، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے قوائے ادراکی کو علم وادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہے اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی مداخلت کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہے، اگر خدا مداخلت نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم و مدرک نہیں ہو سکتے۔

تامسطیوس اسکندر فردوسی سے اس بات میں متفق ہے کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک الگ ہستی ہے لیکن تامسطیوس پہلا شخص ہے جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ میں یہ سوال پیدا کیا کہ افراد انسانی میں ایک عقل پائی جاتی ہے یا متعدد عقلیں ہیں، ارسطو نے بے شبہہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی (یعنی وہ عقل جو افراد کی نہیں بلکہ نوع کی ملکیت ہی قدیم اور نا قابل فنا ہے، وہ افراد سے خارج بھی ہے) اور ان میں داخل بھی ہے ایک قدم بڑھا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ (افراد انسانی میں متعدد عقلیں نہیں بلکہ ایک ہی عقل ہے یعنی وہی عقل نوعی یا عقل فعلی کیوں کہ افراد اپنی نوع کی تمام خصوصیتوں کے برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی لیکن ارسطو نے اس موقع پر خاموشی اختیار کی تامسطیوس کے اس جدید اضافے کے لئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدرۃً تامسطیوس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع ومبدء کے اعتبار سے ایک ہے یعنی ذات خداوندی میں جو افراد کی عقلوں کا خالق اور خود عقل واحد بسیط محض ہے لیکن افراد انسانی میں عقلیں متعدد ہیں گویا اس وحدت وکثرت کی مثال آفتاب کی سی ہے جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں کرنوں سے دنیا کو منور

کرتا ہے، عقل انفعالی ناقص اور غیر مکمل ہے، اس لئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہے، یعنی عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا اس کا اصلی کمال ہے، گویا اس لحاظ سے اسکندر فردوسی اور تامسطیوس دونوں کو ارسطو سے اس بارے میں اختلاف ہے کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہے بلکہ اس کے برعکس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ عقل فعلی انسان سے ایک جداگانہ ہستی ہے، جس کو تامسطیوس عقل مفارق کہتا ہے اور وہی اسکندر کی اصطلاح میں علت العلل ہے۔

سمپلیس ارسطو کے نظریہ میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کرتا، اس کا سارا زور محض اس مسئلہ پر صرف ہوا ہے کہ عقل انفعالی فنا پذیر ہے اور جب وہ حالت فعل میں آتی ہے تو معقول سے متحد ہو جاتی ہے، یہ دونوں باتیں ارسطو کے کلام میں خود موجود ہیں، فیلوپون کے کلام میں کوئی خاص بات نہیں ہے، وہ ارسطو سے لفظ بہ لفظ متفق ہے اس کے نزدیک عقل ناقابل تقسیم، بسیط، قدیم، غیر فنا پذیر اور غیر مادی جوہر ہے۔

ارسطو کی بعض مشتبہ کتابوں میں ایسے خیالات بھی مندرج ہیں جن کو مشائی فلسفہ سے ادنیٰ علاقہ بھی نہیں، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہے کہ محسوسات کو مادیت کی آمیزش سے پاک کرنا اور ان معقول و مدرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ "کن" سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول ہے، عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، یعنی جسم میں روح پہنا دی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے تمام عالم کی پیدائش ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہے، اس قسم کے خیالات یقیناً اسکندریہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہیں جن کے فلسفہ میں یہودیت اور عیسائیت اور افلاطونی فلسفہ کے اقانیم ثلثہ کا میل ہو گیا تھا، یہ ممکن ہے کہ فورفوریوس نے جو عیسائی خاندان میں پیدا ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح میں ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو، جو ان دنوں اسکندریہ میں عام طور پر مشتہر تھے فورفوریوس کا اشراقی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنی اس فلسفہ سے جو افلاطونی اقانیم ثلثہ کی بنیاد پر یہودیت اور عیسائیت سے مخلوط کر کے ایجاد کیا گیا تھا اور اس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی ہے، فورفوریوس کی یہ شرحیں جب مسلمانوں میں رائج ہوئیں تو وہ فورفوریوس کے انداز کو ارسطو کا کلام سمجھنے لگے، بایں ہمہ مستند مفسرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فورفوریوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن رشد کی تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہے۔

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو ان سے پیش تر یونانی مفسرین کر چکے تھے، یعنی چوں کہ ارسطو کا فلسفہ ناصاف اور مغلق تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤں سے اس طور سے بحث کرتا تھا کہ ہر پہلو سے متناقض و متبائن نتائج اخذ ہوتے تھے، اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم ان مختلف بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر دوسرے کا انکار کر دیتے تھے عرب فلاسفہ بھی بالعموم یہی کرتے ہیں، بعضے مسائل کا انکار کرتے اور بعض مسائل یکسر تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ میں تحریف ہوتی چلی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ عربوں نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ میں خال خال بے ربطی اور پراگندگی یا ترتیب کی پستی جو رہ گئی ہے اس کو انہوں نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے دور کر دیا، مثلاً نظریۂ افلاک کی بحث میں گذر چکا ہے کہ اس کے نئے مقدمات یکسر عربوں کی ایجاد ہیں، ارسطو کے فلسفہ میں ان کا مطلق ذکر نہیں، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ میں خاموش رہ گیا ہے تو عربوں نے ان مسائل کی تکمیل کر دی ہے۔

غرض عربی فلسفہ کے علم النفس میں اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظر آتی ہیں، ارسطو نے صرف تین باتوں سے بحث کی تھی، ۱۔ نفس فعلی و انفعالی کی تفریق، ۲۔ نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کی فنا پذیری، ۳۔ نفس فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا لیکن عربوں نے ان کے علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کئے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے کلام میں کہیں نہیں ہے۔

عربوں کے علم النفس کے مہمات زیادہ تر ابن رشد کی اختراع و ایجاد کے رہین منت ہیں، ابن رشد نے جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہے وہ تین ہیں، ۱۔ وحدت عقل کا

مسئلہ یعنی یہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، ۲۔ عقل منفعل عقل مفارق (یعنی عقول افلاک و عقل فعال) سے اتصال حاصل کر سکتی ہے یا نہیں اور کیوں کر؟ ۳۔ انسان معقولات مفارقہ کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟

(۱)

وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کریں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا مدارج رکھے ہیں، اس سے یہ بات بلا تامل معلوم ہو سکے گی کہ ابن رشد کس عقل کی وحدت کا قائل ہے۔

ارسطو نے عقل کی صرف دو تفریقیں کی تھیں، یعنی عقل فعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے مسئلہ پر جن جن پہلوؤں سے بحث کی ہے ان سے عقل کی پانچ قسمیں اخذ ہوتی ہیں، ا۔ عقل ہیولانی یا عقل بالمادہ، ۲۔ عقل مستفاد، ۳۔ عقل مدرک، ۴۔ عقل انفعالی، ۵۔ عقل بالفعل، ان کی ماہیتوں کی بابت مفسرین یونان سے اس کو سخت اختلاف ہے، مثلاً عقل ہیولانی اسکندر کے نزدیک بعینہ عقل انفعالی ہے اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونوں میں فرق نہیں کرتے، یعنی استعداد ادراک کا نام وہ عقل ہیولانی یا عقل انفعالی رکھتے ہیں، مگر ابن رشد کی تصریح نہایت مغلق ہے، کہیں وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقل ہیولانی کو عقل فعلی کے معنوں میں لیتا ہے اور اسی کے مانند عقل ہیولانی کو بھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہے اور کہیں وہ نہایت صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ ادراک کی فعلیت کے پیشتر اس کی استعداد کا وجود ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں میں یکساں مشترک اور تشخصات و عوارض کی بنا پر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقل ہیولانی رکھا ہے، اسی طرح عقل مستفاد اور عقل مدرک کی ماہیتوں میں اس کو ثامسطیوس سے اختلاف ہے، ثامسطیوس دونوں کو ایک سمجھتا ہے اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ کوئی ذی ادراک جوہر غیر ذی ادراک شئے کا مخلوق نہیں ہو سکتا، یعنی عقل کو عقل ہی پیدا کر سکتی ہے، مادہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا، اس بنا پر ذی ادراک

اشیاصرف عقل فعال کی مخلوق ہوسکتی ہیں لیکن ادراک کی قوت افراد میں ان کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہے، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی وہ مشق کریں گے، اسی نسبت سے ان کے ادراک میں ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقل مدرک اور عقل مستفاد میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی عقل مدرک وہی ہے جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہے۔

ابن رشد نے اس موقع پر عجیب خلط مبحث کر دیا ہے، یعنی ایک طرف تو اس نے دونوں میں فرق کیا ہے دوسری جانب عقل مستفاد میں بھی دو حیثیتیں پیدا کی ہیں، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہے اور اس بنا پر ازلی اور غیر فنا پذیر ہے اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر وہ مخلوق و فانی ہے، ظاہر ہے کہ ثامسطیوس کا بیان اس خلط مبحث سے بالکل پاک ہے۔

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ میں سخت اختلاف ہے، اسکندر نے انسان کے اندر عقل فعلی کے وجود کا انکار کر دیا ہے، یعنی وہ صرف اس بات کا قائل ہے، (جیسا اوپر گذر چکا ہے) کہ انسان میں محض تعقل کی صلاحیت ہے، باقی اس کی فعلیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہے اور اس بنا پر خدا ہی عقل فعلی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل چوں کہ متعدد و مختلف صور واشکال قبول کرنے والی قوت ہے، اس لئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ میں ہر ایک شکل وصورت سے معرا ہونا چاہئے، یعنی عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں محض استعداد ادراک کا نام ہے لیکن اس کے کوئی معنی نہیں کہ محض استعداد کا وجود تسلیم کر کے انسان سے عقل فعلی کا انکار کر دیا جائے، انسان میں عقل فعلی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں کسی خاص شکل وصورت سے متشکل ہوگئی، فعلیت محض اظہار استعداد کا نام ہے، کسی خاص شکل وصورت سے متشکل ہو جانے کا نہیں ہے، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ذہنی امکان واستعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی فعلیت وظہور کا انکار کر دیا جائے تو اب اس صورت میں علم وادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد ادراک کا نام علم نہیں، بلکہ ادراک کی کیفیت کا نام ہے، ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا فعلی عقلوں کی باہمی تاثیر وتاثر کا، یعنی جب تک قوت وفعلیت دونوں یکجا نہ ہوں گی، اس وقت تک ادراک کا وجود نہیں ہوسکتا، ہاں

بے شبہ عقل انفعالی میں کثرت و تعدد ہے اور وہ جسم انسانی کے مانند فنا پذیر ہے اور عقل فعلی اپنے منبع و مبدء کے لحاظ سے انسان سے الگ اور غیر فنا پذیر ہے۔

اب رہا سوال کہ جب عقل فعلی اپنے منبع و مبدء کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہے تو پھر انسان میں دونوں عقلوں کی یکجائی کس طرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہے کہ دونوں کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ عقل فعلی جو تعدد کی متحمل نہیں، اس میں افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہو جائے اور نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ افراد جو سر تا پا تعدد ہیں ان کا تعدد فنا ہو جائے اور وہ عقل فعلی کی وحدت میں ضم ہو جائیں، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ عقل فعلی کے حصوں میں جو خود بھی قدیم و ازلی ہیں انسانیت کی تقسیم ہو گئی ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقل فعلی و انفعالی کی یکجائی کے صرف یہ معنی ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح یکساں قابلیتوں کی مظہر بنائی گئی ہے اس کی بنا پر نوع انسان میں عقل فعلی کے حصوں میں آمیزش ہوتی رہتی ہے، یہ حصے بجائے خود غیر فنا پذیر اور مستقل الوجود ہیں، ان کی ہستی افراد انسانی کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اس حالت میں بھی جب کہ بفرض محال کسی فرد انسان کا وجود نہ ہو ان کا عمل اسی طرح جاری رہتا ہے جس طرح افراد انسانی میں اور یہ محال فرض کرنے کی بھی ضرورت نہیں، ساری کائنات عقل مطلق کے درخشاں ذرات سے جلوہ گر ہے، حیوانات، نباتات، معادن اور زمین کے زیریں و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقل مطلق کی فرماں روائی ہے، من جملہ اس عقل مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اس کا ایک مظہر ہے، غرض جتنے بھی کلیات مجردہ ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اس عقل مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہیں، پس جس طرح انسانیت تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، اسی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل بھی پائی جاتی ہے، گویا عقل مطلق جو تعدد و تشخص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرماں روا ہے، وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہے تو طرح طرح کی انواع میں جلوہ گر ہوتی ہے، کہیں اس کا ظہور حیوان میں ہوتا ہے، کہیں افلاک میں اور کہیں انسان میں، اسی سبب سے تشخصات حادث اور فنا پذیر ہیں، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہے کیوں کہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جز ہے، تو اب اس بنا پر عقل فعلی اور نفس مرتبہ انسانیت دونوں کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا نہ ہوگی،

یعنی انسان سے تعقل وادراک کے مظاہر (فلسفہ وسائنس وایجادات واختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہے گا اور اگر اس کو مادیت کے رنگ میں ادا کرو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہ ہوگا اور فلاسفہ و سائنس داں ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل پائی جاتی ہے، یعنی تمام انسان یکساں انسان ہیں، انسانیت کسی میں کم اور کسی میں زیادہ نہیں، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقل کل کی نہ صرف مظہر ٹھہرتی ہے بلکہ ایک عقل کل کا جز بن جاتی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ اس کو افلاطون کے نظریۂ امثال سے کلیۃً اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات سے ہے کہ عوارض واوصاف اور جزئیات وتشخصات پر بھی یہ مسئلہ حاوی مانا جاتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ کائنات کے علل بعیدہ کی توجیہ کلیات مجردہ کے بغیر تسلیم کیے ناممکن ہے، اس بنا پر ہم کو اس سے اتفاق ہے کہ مبادی کائنات عقول مجردہ ہیں، جو محض انفعالی یا ذہنی یا ظلی وجود نہیں رکھتے بلکہ ان کی واقعی خارجی اور اصلی حقیقت ہے، یعنی وہ فعل محض اور حقیقت بحث ہیں، پس اگر اس معنی میں نظریۂ امثال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق ہے، عقل کا ظہور افراد انسانی میں بیک وقت وحدت وتعدد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، بالکلیہ وہ واحد اس لئے نہیں ہے کہ افراد انسانی جن میں اس کا ظہور ہوا ہے، صرف ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہیں کرتے، بلکہ ان کے ادراک ومدرکات میں تعدد ہے اور نہ عقل بذات خود متعدد ہے اس لئے کہ اس صورت میں علم و ادراک کا اتحاد فنا ہو جائے گا اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائے گی۔[1]

ابن رشد کے علم النفس میں چند نقص ہیں، (۱) یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جز تاثیر وتاثر کو الگ الگ کر کے ان میں ایک خارجی اور مابعد الطبیعاتی عنصر کو دخیل کر دیا گیا ہے، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو سے حل کرنا چاہیے تھا اس کا حل مابعد الطبیعات کے اصول سے کیا گیا ہے، (۲) یہ کہ حقیقت میں ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہے، نفسی حیثیت

[1] یہ ساری تفصیل منک مولر اور رینان سے ماخوذ ہے، عقل کل کی فرمانروائی افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر جستہ جستہ تہافت التہافت اور مابعد الطبیعۃ میں بھی بعض تقریریں ہیں۔

سے اس میں نوعی وحدت کا پایا جانا محض ایک مابعد الطبیعاتی مفروضہ ہے لیکن ابن رشد کو جتنا عقل کی وحدت پر اصرار ہے اسی قدر اس کو عقل کے نفسی تشخص سے بے اعتنائی ہے، (۳) یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان کے اندر ہوتا ہے یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے۔

(۲)

عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گذر چکا ہے کہ ساری کائنات میں ایک عقل مطلق جلوہ گر ہے، نفس حیوانی، نفس نباتی اور نفس انسانی، اس کے مظاہر ہیں، تمام انواع میں مادہ کے ساتھ ساتھ خدا یا علت العلل کے اجزا بھی تقسیم ہو گئے ہیں اور انہیں اجزا کے سبب سے ان میں ایزدی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہے علت العلل کا اصلی وصف تعقل وادراک ہے، پس جس نوع میں یہ وصف زیادہ پایا جائے گا وہ دوسروں سے برتر ہوگی، اس بنا پر تمام انواع میں کیفیت ادراک کے وجود یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ کمیت تعقل کا فرق ہے، نوع انسان میں ایزدی نفس کا یہ ٹکڑا زیادہ مقدار میں پایا جاتا ہے، یعنی انسانیت نام ہی ہے تعقل وادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہے، اب چوں کہ افراد میں تشخصات کے سبب سے تمایز پیدا ہو گیا ہے، لہٰذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد میں بھی فرق ہے، یہی متمایز تشخص پذیر اور استعدادی ادراک عقل انفعالی ہے، اتنی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام میں یہ مسئلہ نہیں ملتا اسی بنا پر بعد کو مفسرین میں اختلاف ہو گیا تھا، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے اولیات میں سے ہے۔

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ فعلیت کے مرتبہ میں آنے کی کوشش کرتی ہے اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہے اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سے متصل جسم میں احتراق پیدا کر دیتا ہے، اسی طرح تو عقل منفعل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہئے کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہو سکتی ہے؟

ارسطو اور ابن رشد اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنی وہ عقل جو فلک قمر کی عقل نہیں ہے جس کو بالعموم فلاسفہ عرب عقل فعال کہتے ہیں، بلکہ فلک الافلاک کی عقل) خدا اور عقل کل ہے، پس عقل فعال سے اتصال کے معنی یہ ہیں کہ خدا سے اتصال ہو گیا، اس مسئلہ کو اصطلاح میں مسئلہ انفصال وانجذاب کہتے ہیں۔

جب انسان پیدا ہوتا ہے اس وقت اس میں محض عقل ہیولانی کا وجود ہوتا ہے، یعنی محض امکان ادراک لیکن سن کی ترقی پر یہ استعداد و فعلیت کا جامہ پہنتی ہے، جس کی انتہا عقل مستفاد کے حصول پر ہوتی ہے، تو گویا انسانی زندگی میں عقل مستفاد سے آگے ترقی نہیں ہو سکتی، لیکن عقل مستفاد عقل کا انتہائی درجہ نہیں ہے، اس کی حالت بالکل ویسی ہی ہے جیسے حس کی خیال کے ساتھ اور خیال کی واہمہ کے ساتھ ہے، یعنی خیال کی حد پر آکر حس کا اور واہمہ پر پہنچ کر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کرجاتا ہے، اسی نسبتی سے اسفل کے مراتب فنا ہوتے جاتے ہیں اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اشرف و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و مادیات سے بعد ہوتا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنی انسانیت کے اعلیٰ مدارج کو بھی انسان سمیٹتا جاتا ہے تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنی عقل فعلی کے دو مختلف اثر نفس پر پڑتے ہیں، ایک یہ کہ عقل جو پہلے مادیات میں پھنسی ہوئی تھی، اس میں معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہے، عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہے، اب اس حالت پر پہنچ کر نفس ہر قسم کی اشیا کا ادراک خود بخود حاصل کر لیتا ہے، یہی مرتبہ ہے جہاں ماوشما اور من وتو کے فرق اٹھ جاتے ہیں اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوتے عقل فعال کا رتبہ حاصل کر لیتا ہے اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزیں موجود ہیں، لہٰذا انسان بھی مجسم ہمہ اوست بن جاتا ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہے اور ادراک بھی معمولی محسوس چیزوں کا نہیں بلکہ ایزدی اوصاف رکھنے والی چیزوں یعنی معقولات کا، پھر نفس النفس یعنی عقل فعال ظاہر ہے کہ اس کی ماہیت بجز ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، خدا میں حیات ہے اور اس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہے، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہے لیکن

ادارک سے بڑھ کر کوئی سعادت نہیں ہے، پس خدا اس سعادت کا اصلی سرچشمہ ہے لیکن اس کے ادراک میں عاقل و معقول متمایز نہیں، کیوں کہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی مدرک اور مدرک دونوں ہے، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اس کا تصور، متصور کے تصور کا نام ہے، کیوں کہ اس مرتبہ میں تصور متصور اور مدرک کوئی بھی تو باہم متمایز نہیں، جو ادراک ہے وہی مدرک ہے اور جو مدرک ہے وہی مدرک ہے اور اس کے علاوہ سب چیزیں نیست ہیں۔[1]

"ادراک و تصور کے علاوہ اور جتنی سعادتیں ہیں ان میں سے کوئی بھی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ کسی سے حیات میں اضافہ ہوتا ہے، سب کی سب فانی ہیں، مگر یہ سعادت دائم ہے، سب کی سب دوسروں کی اغراض پوری کرتی ہیں مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہے، اور اس کے ماورا کسی غرض کا وجود نہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ ادراک کے اعلیٰ مدارج انسان کی دسترس سے باہر ہیں، وہ سرتاپا مادیت سے گھرا ہوا ہے، وہ انسانیت کی حد کے اندر رہ کر ان مدراج تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتا، ہاں البتہ اس کے اندر خدا کا نور جو جلوہ گر ہے اس کے جانب اگر وہ صعود کی کوشش کرے اور جامۂ انسانیت اتار کر اپنی خودی کو فنا کر دے تو بے شک خیر محض کا وصول اس کو ہو سکتا ہے، اس طرح نہ صرف اس کی زندگی میں اضافہ ہوگا، (کیوں کہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہے اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہے،) بلکہ اور انسانوں کی معمولی زندگی کے مقابلہ میں اس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملحق ہو جائے گی اور وہ ایسی بلندی پر پہنچ جائے گا جہاں تشخصات و تعینات اور زمان و مکان سے بے قیدی ہے، لوگ کہتے ہیں کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہئے اور وہ خود مادی ہے اس لئے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہئے لیکن یہ صحیح نہیں، ہر نوع کی سعادت صرف اسی چیز میں ہوتی ہے جس سے اس کی مسرت میں اضافہ ہوتا ہو اور جو اس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہیں کہ وہ کیڑوں مکوڑوں کی طرح بہہ جائے، اس کے اندر تو خدا کا نور جگمگا رہا ہے، وہ اس کے جانب

[1] "مابعد الطبیعۃ" ص ۲۴۹ و ۲۵۵

صعود کیوں نہیں کرتا اور خدا سے اتحاد حقیقی کیوں حاصل نہیں کرتا، کہ یہی اصل سعادت اور اس کی حیات جاودانی ہے۔[1]

اس موقع پر پہنچ کر ابن رشد فرط مسرت میں کہتا ہے:

"اس رتبہ کی کیا مدح وثنا کی جائے یہ ایک تعجب خیز رتبہ ہے جہاں پر پہنچ کر عقل مبہوت ہو جاتی ہے اور قلم فرط مسرت میں رک جاتا ہے اور زبان لکنت کرنے لگتی ہے اور الفاظ معانی کے نقاب کے اندر چھپ جاتے ہیں، زبان اس کے حقایق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کرنا چاہے تو کیوں کر کرے"۔

لیکن جب یہ طے ہو گیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے اور یہ بغیر کسی ذریعہ کے تو ہو نہیں سکتا، تو اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن کے حاصل کرنے پر موت کے بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہو جائے اور ہمیں سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہے جس کے جواب میں فلاسفہ کا اختلاف ہو گیا ہے۔

یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا، یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تزکیہ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک مستغنی ہو جائے کہ عالم ومعلوم متحد ہو جائیں، اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین قوتیں جوہر مطلق، عقل فعال، اور قوت مطلق کارفرما ہیں، انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا اتنا تزکیہ کرے کہ عقل فعال سے اس کا اتصال ہو جائے، امونیس سیکاس کے بعد اس کا شاگرد پلاٹینس جو ۲۰۳ء میں پیدا ہوا تھا، اپنے استاد کی مسند پر بیٹھا، یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزلت میں بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ رویت باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے مماس ہوا، اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے، اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان

[1] "کتاب الاخلاق نیقوماخوس" ص ۲۹۶۔

بیرونی اثرات سے پاک ہوکر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کردے لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہوسکتی، بلکہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خود ہی کو فنا کرکے بے خود ہوجاتا ہے اور شخصیت کو کلیت میں فنا کرکے فنافی الکل کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے، اس بے خودی اور فنافی اللہی کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں، اور انسان اس چیز سے متحد ہوجاتا ہے جس میں وہ اپنے تئیں فنا کررہا ہے، یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہوجاتا ہے، یہی اس کی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہے[1]۔

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہیں، وہ مسلمان فلاسفہ میں سب سے زیادہ تصوف سے بیزار اور نا آشنا تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہے کہ یہ اتصال کامل محض علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، حال و مکاشفہ و مراقبہ اور فنافی اللہی کے خیالات محض لغو ہیں، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے میں مضمر ہے جو اپنے ساتھ لے کر وہ پیدا ہوا ہے، یعنی تعقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو فی الفور اسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس استعداد کو ترقی دے کر حقایق اشیا کی تہ تک پہنچ جاتا ہے، صوفیوں کا حال قال محض لغو و بیکار ہے، انسان کی پیدائش کی غرض ہی یہ ہے کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کرلے، بس اسی ایک غرض کے حاصل ہوجانے پر انسان کو بہشت مل جاتی ہے، خواہ اس کا کوئی سا مذہب ہو، مابعدالطبیعہ میں ایک مقام پر کہتا ہے کہ ”فلاسفہ کا اصلی دین صرف درس وجود کائنات ہے، کیوں کہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہی ہوسکتی ہے کہ مخلوقات مصنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کی جائے کہ بمنزلہ خدا کی معرفت کے ہے، یہی ایک عمل ہے جس سے خدا راضی ہوتا ہے اور سب سے قبیح عمل ان لوگوں کا جو ہے خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکفیر و تضلیل کرتے ہیں“۔

(۳)

یہ بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کرسکتی ہے یا نہیں؟

ابن رشد کے علم النفس میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ انسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے

---

[1] ”تاریخ فلسفہ“ لیویس جلد اول۔

قوائے طبیعی اور تجربی و استقرائی ذرائع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں، معقولات و مفارقات سے مراد نفوس فلکیہ، عقول، عقل فعال اور جواہر مجردہ ہیں۔ ارسطو اس مسئلہ میں خاموش ہے، ایک موقع پر اس بحث میں کہ انسان کلیات و مجردات کا ادراک کر سکتا ہے یا نہیں، اس کی عبارت یہ ہے کہ "ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کریں گے کہ عقل انسانی مفارقات و معقولات کا بھی ادراک کر سکتی ہے یا نہیں،" غالباً ارسطو کا یہ ارادہ پورا نہیں ہوا کیوں کہ اس کی تصنیفات میں یہ بحث کہیں نہیں ملتی، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہے، مؤسی ناربونی اور یوسف بن شمعون کی اس رسالہ کی شرحیں بھی ہیں اور یہ تینوں رسالے عبرانی زبان میں محفوظ ہیں۔

ابن رشد اس مسئلہ کا جواب اثبات میں دیتا ہے، یعنی نہ صرف یہ کہ انسان میں اس کی استعداد موجود ہے کہ جسمانی علائق کی حالت میں وہ مفارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو مفارقات کا وجود عبث ہوتا، وہ کہتا ہے کہ "اگر مفارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مفارقات کا وجود عبث ہے، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ ان کا ادراک کیا جائے اور انسان کے سوا کوئی اور مدرک ہستی نہیں، پس اگر وہ بھی ان کا ادراک نہیں کر سکتا تو ان کا وجود عبث ہوا اور یہ محال ہے" ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اصول کی بنا پر بالکل درست ہے، کیوں کہ اس کے نزدیک انسان ہی ایک مدرک ہستی ہے اور ساری کائنات میں صرف اسی کو یہ قدرت حاصل ہو سکتی ہے کہ مفارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع میں ادراک کی بھی صلاحیت نہیں ہے، علاوہ بریں ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انفعالی کے علاوہ عقل فعلی ایک الگ عقل ہے جو تشخص سے بے نیاز ہے، پس اگر انسانیت جو اس عقل فعلی کی حامل ہے، مفارقات کا بھی ادراک نہ کر سکے، جو حقیقت میں صرف اسی کا فعل ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خود نفس فعلی کا وجود نہیں ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل کی حالت حس کے بالکل متوازی ہے، یعنی جس طرح روشنی اور پتھر وغیرہ حواس کے متعدد مہیجات کا وجود حس و حواس سے الگ ہوتا ہے، اسی طرح عقل کے مہیج کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی

اور ہوا وغیرہ خارج میں موجود ہیں، مگر حواس ان کے حس کی قدرت نہیں رکھتے، تو گویا یہ نفس حس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ مفارقات خارج میں موجود ہیں، مگر ہماری عقل ان کا ادراک نہیں کرسکتی تو اس کے معنی بھی یہ ہوں گے کہ خود نفس عقل کے وجود کا انکار کیا جارہا ہے۔

غرض ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ حسب ذیل دفعات میں ترتیب دیا جاسکتا ہے۔

۱۔ مادہ کے علاوہ کائنات میں ایک عقل کارفرما ہے، یہ عقل ادراک محض کا نام ہے اور تمام عالم اس کے اندر موجود ہے۔

۲۔ اس عقل سے براہ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہے، نیز علی الترتیب متعدد عقلیں پیدا ہوتی ہیں۔

۳۔ فلک قمر کے نیچے موالید ثلثہ کی روحیں بھی اپنی ماہیت میں عقل کل کی ماہیت سے متحد ہیں اور سب سے برتر روح انسان کی ہے۔

۴۔ افراد انسانی میں دو عقلیں پائی جاتی ہیں، ایک انسانیت یعنی نوع کی عقل، یہ قدیم ولایزال ہے اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث وفنا پذیر ہے۔

۵۔ افراد کی ذاتی عقل منفعل حیات دنیاوی میں عقول مفارقہ کا ادراک کرتی ہے اور اسی کی بدولت اس کو شرف درجات حاصل ہوتا ہے۔

۶۔ انسانیت کی عقل فعلی انسان کے مرنے کے بعد عقل کل میں جذب ہو جاتی ہے اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے۔

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے عقل کے وجود خارجی پر زیادہ زور دیا ہے لیکن وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتاً یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس موجود فی الخارج عقل کا وجود کہاں ہے؟ اور کس قسم کا ہے؟ جسم سے اس کی تلافی کس طرح اور کیوں ہوتی ہے؟ اور جب جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہے، تو اس میں انقسام ہوتا ہے یا نہیں،؟ کس قانون قدرت یا کارفرما قوت کے حکم کی بنا پر جسم میں روح کا داخلہ ہوتا ہے؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہے،؟ عقل کا وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد ان سوالات کا پیدا ہونا گزیر ہے اور فلسفہ کا فرض ہے کہ ان کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہے کہ ارسطو سے لے کر عرب

فلاسفہ تک کوئی بھی نہ ان سوالات کو پیش کرتا ہے اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گویا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

(۵)
حیات بعد الممات

ابن رشد کے علم النفس میں گزر چکا ہے کہ انسان کے نفس دو طرح کے ہیں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فنا پذیر ہے اور نفس فعلی ازلی ہے، نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، مگر فعلی بعد مرنے کے بھی باقی رہتا ہے لیکن (جیسا گزر چکا ہے) نفس انفعالی افراد کا نفس ہے اور فعلی نوع انسان کا، پس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمر و بکر وغیرہ کے جسم و نفس دونوں فانی ہیں، یعنی زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہے، مگر نوع انسان باقی و دائم ہے، نفس فعلی انقسام پذیر نہیں ہے، یعنی زید کا نفس فعلی عمر کے نفس فعلی سے الگ نہیں ہے، بلکہ تمام انسانوں میں ایک نفس پایا جاتا ہے، عقل اور تشخص میں منافات ہے، تشخص عقل میں صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہے، لہٰذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہیں، تشخص مادہ کی خاصیت ہے، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہے لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کر لیتی ہے، غلبہ بہرحال صورت ہی کو حاصل رہتا ہے، اس بنا پر تشخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہے، مگر نفس فعلی جو نہ تشخص کو قبول کرتا ہے اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر زندہ رہے گا، وجہ یہ ہے کہ انحلال اور فساد کو وہی چیز قبول کرتی ہے، جس میں ترکیب ہوتی ہے، پس جب نفس سرے سے انقسام پذیر ہی نہیں ہے تو اس کے اجزا میں پراگندگی کہاں سے آئے گی اور جب پراگندگی نہ پیدا ہوگی تو وہ تا ابد باقی رہے گا۔

ابن رشد کا خیال ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کوائف جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہیں مثلاً جذبۂ محبت، جذبۂ نفرت، قوت حس، حافظہ وغیرہ یہ فنا پذیر ہیں، یعنی عالم آخرت میں ان کا نام و نشان نہ ہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کوائف، مثلاً توکل ادراک وغیرہ ان کی ترقی عالم آخرت میں بھی یکساں ہوتی رہے گی۔

حیات اخروی کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے، مثلاً بت پرست قوموں کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لئے حد درجہ مہلک ہیں، کیوں کے ان کی بدولت انسان کے دل میں نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہے کہ نیکی خود بالذات اس قابل ہے کہ اانسان اس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے، تو کسی نیکی کی وقعت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ انسان اس کی بدولت کچھ منفعت حاصل کرلے گا، اب اس صورت میں مثلاً ایک مجاہد اس بنا پر جہاد نہ کرے گا کہ خود اس کا یہ فرض ہے، یا یہ ایک نیک عمل ہے بلکہ اس لئے کہ اگر وہ غازی ہوا تو اس کو لونڈیاں مال غنیمت میں ہاتھ آئیگی اور اگر شہید ہوگیا تو دوزخ سے نجات پائے گا، یہی سبب ہے کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیات اخروی کی تشریح کے سلسلہ میں ہر بن ارمینیس کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہے کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا اور چھ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہوگیا اور اس نے موت کے بعد کی کیفیتیں لوگوں سے بیان کیں، اس افسانہ کو ابن رشد نہایت حقارت سے دیکھتا ہے اس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح میں کہتا ہے ان افسانوں سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاص کر عوام اور بچے جن کی عقلیں ان دقیق باتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں ان کے خیالات تو ان افسانوں کی بدولت بے حد خراب ہوتے ہیں ان کے تصور میں اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہیں اور حیات اخروی کا نہایت غلط تصور ان کے دل میں راسخ ہوجاتا ہے اس کا اگر یہ نتیجہ ہوتا کہ لوگ برے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کرنے لگتے تو کوئی ہرج نہ تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ ان جھوٹے قصوں پر ایمان نہیں رکھتے وہ مومنوں کی اس جماعت سے زیادہ مخلص و پرہیزگار ہوتے ہیں، ان افسانوں کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کہ لوگوں میں ضعیف الاعتقادی بڑھ جاتی ہے اور اس کا اثر ان کے افعال پر ذرہ برابر نہیں ہوتا۔[1]

باقی رہا حشر اجساد کا مسئلہ یعنی قیامت کے روز مردے زندہ ہونگے یا نہیں تو اس کی

[1] رینان سے ماخوذ ہے۔

نسبت ابن رشد کہتا ہے کہ قدما سے کوئی بات منقول نہیں [۱] عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استثنا اس کا انکار کیا ہے، چوں کہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہے اس لئے ابن رشد کی فلسفیانہ کتابوں میں اس کے متعلق ایک حرف نہیں ملتا البتہ علم کلام کی کتابوں میں اس نے بحث کی ہے اور وہاں چوں کہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہے یعنی ایک فلسفی کے بجائے متکلم کے جامہ میں وہ نمودار ہوتا ہے، اس بنا پر یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ اس کے متعلق خود اس کے اصلی خیالات کیا ہیں، غالب خیال یہ ہے کہ فلسفیانہ حیثیت سے بھی وہ اس کا منکر نہ ہوگا کیوں کہ اس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب میں حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے یہ اس کی ہر ایک کتاب میں ظاہر و نمایاں ہے۔

حشر اجساد کے باب میں دو مختلف عقیدے رائج ہیں، ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم میں نیا جنم لے گی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسموں کے مماثل ہوں گے لیکن متحد نہ ہوں گے ابن رشد کہتا ہے کہ مجھے بالذات دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہے اور یہی حضرت ابن عباس کی رائے ہے اس صورت میں وہ تمام اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں، جو اعادہ معدوم کے انکار کی بنا پر حشر اجساد کے مسئلہ پر کئے جاتے ہیں [۲] تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طول طویل تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہیں، ابن رشد کہتا ہے:

> "حشر اجساد کے باب میں قدما سے کوئی قول منقول نہیں، اس عقیدے کی پیدائش کم از کم ایک ہزار برس پیش تر ہوئی ہے [۳] پہلے پہل حشر اجساد کا خیال انبیائے بنی اسرائیل کا زائدہ ہے، زبور اور بنی اسرائیل کے دیگر صحیفوں میں بصراحت اس کا ذکر ہے اور انجیل میں بھی اقرار کیا گیا ہے اور صابئین بھی اس کے قائل ہیں یہ وہ مذہب ہے جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہے کہ اقدام الشرائع ہے امتہ صابئہ میں بڑے بڑے فلاسفہ گزرے ہیں، غالباً ان کا خیال ہوگا کہ انسان کی علمی و عملی ترقی کے لئے خدا کے وجود کا عقیدہ یا حشر اجساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہے اس بنا پر ان

[۱] تہافت التہافت ص ۱۳۳۔ [۲] کشف الادلہ ص ۱۲۲ [۳] یہ خیال صحیح نہیں، ابن رشد کو بابل اور مصر والوں کے ادیان و مذاہب سے واقفیت نہ تھی اس کی پیدائش سب سے پہلے قبل طوفان مصر میں ہوئی ہے۔

لوگوں نے اس عقیدہ کو رواج دیا اور اسی بنا پر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت میں بحث کرنے سے احتراز کرتے ہیں بلکہ فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ مبادی شریعت یعنی خدا کے وجود اور آخرت اور حشر اجساد کے عقیدوں میں جو لوگ تاویل کرتے ہیں، یا ان کا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ احق ہیں کہ ان کو کافر کہا جائے گویا اس ذریعہ سے یہ لوگ سوسائٹی کو فضیلت کلی اور اس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر مائل کرنا چاہتے ہیں، فلسفہ اور مذہب دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو برتر و ارفع ہونا چاہیے، خواہ کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلسفہ کی راہ سے یہی سبب ہے کہ ابتدائے مسیحیت کے عہد میں جو فلاسفہ روم میں درس دیتے تھے وہ مسیحیت کا حال سن کر عیسائی ہو گئے، اسی طرح عہد اسلام میں جو فلاسفہ مصر میں زندہ رہ گئے تھے انہوں نے بلا پس و پیش اسلام قبول کر لیا۔

پس ان لوگوں کے رویہ کے برعکس جن لوگوں کا رویہ یہ ہے کہ وہ شریعت کا استہزا کرتے ہیں اور اس کے ستونوں کو منہدم کرنے کے فکر میں لگے رہتے ہیں، وہ لوگ زندیق ہیں جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنا برت کر محض خواہش نفسانی کی محکومیت میں زندگی بسر ہو جائے میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونوں کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب القتل ہیں اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے میں قصوروار نہیں کہ حشر اجساد کے منکرین کی وہ تکفیر کرتے ہیں"

اس طویل عبارت سے تین نتیجے مستنبط ہوتے ہیں:

(۱) حشر اجساد کے مسئلہ میں محض وحی پر اعتبار کرنا چاہیے، فلسفہ اس کی عقدہ کشائی نہیں کر سکتا، نیز جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہے اس کو اسی طرح رکھنا چاہیے تاویل یا انکار نہ کرنا چاہیے۔

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو یکساں نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا۔

(۳) اس کے نزدیک زنادقہ جو شریعت کا ابطال کرتے ہیں وہ واجب القتل ہیں۔

سابق دو نتیجوں سے اس میں شک نہیں کہ اس کی وسعت قلبی و دماغی عیاں ہوتی ہے،

یعنی یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اس سے بے اعتمادی کا اظہار کرتا اور ایک متکلم اور فقیہ کی حیثیت میں وہ دیگر فقہا کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضرور ہے کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاص کر جب کہ وہ عدالت کی کرسی پر بھی بیٹھ کر قتل کے مقدمات بذات خود فیصل کرنے سے گریز کرتا تھا۔

لیکن بات یہ ہے کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کے فلسفہ کے رواج سے لوگوں میں بے دینی پھیلتی جاتی تھی، زندگی کے قیود اٹھ گئے تھے اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم طبیعیہ کی واقفیت کی بدولت مادیت پرستی میں بالکل غرق ہو گئے تھے، زنادقہ، باطنیہ اور اباحیہ وغیرہ فرقوں کا نہایت زور تھا اور ان کے لوگ عموماً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلاکو خاں نے جب باطنیہ کے قلعہ الموت کو برباد کیا ہے، تو وہاں اس نے عجیب منظر پایا، رصد گاہیں، عالی شان کتب خانے، بڑے بڑے مدارس طبیعیات کے معمل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلعہ ایک اکادیمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا۔

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اس کا حال یہ تھا کہ راتوں کو گانے بجانے اور شراب پینے میں مشغول رہتا تھا جب لوگوں نے اس سے کہا کہ شراب تو حرام ہے، تو اس کا جواب اس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کے درمیان عداوت پیدا ہوتی ہے اور میں نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہوں، میرے لئے اس کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں یہی سبب تھا کہ مسلمانوں میں فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گزرے ہیں ان میں سے بہت کم ایسے ہیں جن پر فسق اعتقادی یا فسق عملی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن الہیثم اور خلفائے فاطمین کے عہد میں مصر کے تمام مسلمان فلاسفہ اسماعیلی باطنی تھے ابن سینا کے متعلق یہ تحقیق ہے کہ وہ اور اس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے، شام کے فلاسفہ عموماً حران کے صابیوں کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حران کے صابیوں کی تھی، اصحاب اخوان الصفا سب کو معلوم ہے کہ خالص باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہیں جو فسق اعتقادی یا فسق عملی میں گرفتار نہ پائے گئے ہوں، بلکہ علامہ

ابن تیمیہ نے تو یہاں تک فیصلہ سنا دیا ہے کہ مشرق کے فلاسفہ کی اصل حران کے صابی اور یونان کے بت پرست تھے، اس لئے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابوں میں عقل اول، نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ دلچسپی سے کرتے ہیں جو صابئین کے مذہب کے زائیدہ ہیں۔

حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اس کی بنا پر اس کا یہ فیصلہ کہ زنادقہ واجب القتل ہیں، نامناسب اور بے جا نہیں معلوم ہوتا، کیوں کہ زنادقہ اور اباحیہ سوسائٹی کے لئے حد درجہ مہلک ثابت ہوتے ہیں اور ان کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہو جاتا ہے، پس یہ توقع بجا طور پر کی جا سکتی ہے کہ ابن رشد کے ان منصفانہ فیصلوں سے جو اس طول طویل عبارت بالا میں درج ہیں، مسلمان علما و فقہا کو بھی اختلاف نہ ہوگا۔

(۶)
ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم سیاست

عربی فلسفہ میں محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اخلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہے عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبیعیات، الٰہیات، علم ہیئت، علم طب، علم نجوم وغیرہ کی جانب زیادہ توجہ کی لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہے، ان کو نظر انداز کر دیا اس کے کئی وجوہ ہیں۔

(۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہے ان کی نسبت مغرب و مشرق کے نقطۂ نظر میں بڑا فرق ہے انسانی معاشیات کا تعلق مشرق میں مذہب سے وابستہ مانا گیا ہے یہاں فلاسفہ کے دو الگ الگ طبقہ ہیں ایک طبقہ متقنین اور مشرعین کا ہے یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پر مشتمل ہوتا ہے، وراثت، نکاح، انسانوں کے باہمی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہیں، یہ گروہ ملک کے رسم ورواج یا انبیا کے کلام میں بالکل تغیر نہیں کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہیں ان کا دارومدار محض وحی یا رسم ورواج پر رکھتا ہے، دوسرا طبقہ وہ ہے جو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے حقائق اشیا کی معرفت حاصل کرتا ہے تزکیہ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہے، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے میں لگے رہتے ہیں۔

بخلاف اس کے مغرب کا نقطۂ نظر اس سے بالکل جداگانہ ہے، وہاں فلاسفہ ہی تمام

کام انجام دیتے ہیں، ملکی حکومت میں دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور ان کو نافذ کرنا، علوم مادیہ کی عقدہ کشائی کرنا، لوگوں کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات وغیرہ معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ انجام دیتا ہے وہاں حکماء و متقنین یا ہادیان طریقت و رہنمایان شریعت کے دو گروہ الگ الگ نہیں ہوتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مشرق میں معاشیات انسانی کا دارومدار مذہب پر رکھا گیا ہے اور مغرب میں فلسفہ پر اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں اٹھاتے اور ان معاملات میں محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہیں۔

یہی سبب ہے کہ مسلمان علما نے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہاں نہیں لیا، سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانیں ترجمہ کرلیں ارسطو کے کچھ غیر مشتبہ رسالے نقل کر لئے، حکما کے کچھ جھوٹے سچے مقولے یاد کر لیے، اس کے علاوہ ستراط، ارسطو، اپیکیورس زینو، سنیکا، سیسرو اور مارکس اریلیوس وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہیں رکھتے تھے اور فرقۂ رواقیہ (استوائکس) اور فلسفہ لذتیہ کے باہمی مشاجرات کے ذکر سے ان کی تصنیفیں بالکل خالی ہیں، سعادت، مودت، خالصہ وغیرہ خالصہ بدنصیبی، مصائب ومحن، تقدیر وجبر، حصول وثروت وجاہ، تحصیل زر وغیرہ پر اخلاقی بحثیں جو حکیم سنیکا اور سیسرو کی تصنیفات کی جان ہیں، انکا عربی تصنیفات میں نام ونشان نہیں، مذہب افادہ اور مذہب ضمیریت جو دو معرکتہ الآرا مذہب گزرے ہیں ان سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا مطالعہ بے سود ہے، ارسطو کی کتاب الاخلاق نیقوماخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ کو واقفیت ہو، اسی کو پیش نظر رکھ کر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارہ میں اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری میں علم الاخلاق پر قلم اٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے جانب سے اس عام بے توجہی کا سبب یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اٹھانا بے سود خیال کرتے تھے۔

ابن رشد بھی اس معاملہ میں اپنے دیگر ساتھیوں کا ہم نوا ہے، یعنی رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق نیقوماخس کی ایک شرح لکھ دی ہے اور کسی جدت کا اظہار نہیں کیا ہے، البتہ

جبر وقدر کے مسئلہ پر متکلمانہ حیثیت سے بعض مذہبی کتابوں میں بحث کی ہے جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کر چکے ہیں اور فلسفہ کے ضمن میں اس کا دوبارہ نقل کرنا بے سود ہے۔

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ میں کمیاب ہے، اس کی ایک وجہ تو وہی ہے جو اوپر گزری، یعنی مشرق میں علم سیاست کا تعلق مذہب سے قائم کیا گیا تھا اور خالص فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور دوسری خاص وجہ یہ تھی۔

(۲) مسلمانوں کی جتنی سلطنتیں تھیں سب شخصی تھیں جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث میں آزاد خیالیممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے مملو تھا۔

ابن سینا نے کتاب الشفا کے آخر میں نبوت کی بحث کے ضمن میں امامۃ اور خلافت سے بھی بحث کی ہے جو خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے حد درجہ ناقص ہے اور خلافت پر تو اس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے، یہاں تک کی وہ شیعوں کی بولی بول گیا ہے کہ خلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہیں بلکہ نص سے ہونا انسب ہے، کیوں کی اس صورت میں مخالفت ونزاع کا اندیشہ بالکل نہیں ہوتا۔

ابن ماجہ نے البتہ تدبیر المتوحد اور حیوٰۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے، جو افلاطون کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب الاتصال میں ان الفاظ سے کیا ہے کہ "ابن الصائغ نے حیوٰۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے جس کا تعلق ان انسانی جماعتوں سے ہے جو نہایت امن وامان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب ناقص ہے، یہ سیاسی نظریہ جس پر متقدمین نے بھی بہت کم لکھا ہے اس کی ایک اور کتاب میں شرح وبسط کے ساتھ مذکور ہے"۔

ابن باجہ کی یہ دو کتابیں نہایت دلچسپ ہیں، مگر یہ ان کے اقتباسات پیش کرنے کا موقع نہیں، مختصراً سیاسی نظریہ نقل کر دینا کافی ہے، یہ خیال رکھنا چاہیے کہ قدما کے ذہن میں علم اخلاق اور علم سیاست کے الگ الگ مفہوم نہ تھے، یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو خلط ملط کر دیا ہے، ارسطو نے اس نقص کو رفع کر کے دونوں علموں کے حدود کو الگ الگ کیا لیکن ابن باجہ نے اپنی تصنیفات میں افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک

ساتھ بحث کی ہے، ابن باجہ کا خیال ہے کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر ہونی چاہیے، ایک آزاد جمہوریت میں اطبا اور قاضیوں کی جماعت کا وجود بے کار ہے، اطبا کا وجود اس لئے کہ جب انسان اخلاقی زندگی کے عادی ہو جائیں گے اور طعم وشرب اور معیشت میں تعدیل وکفایت شعاری کی عادت ڈال لیں گے تو لامحالہ اطبا کی کوئی ضرورت نہ رہے گی، اسی طرح قاضیوں کی جماعت اس لیے بے کار ہے کہ ایسی سوسائٹی میں بدکاری اور اخلاقی رذائل کا نام ونشان ہی نہ ہوگا تو قاضی مقدمات کیا فیصل کرے گا، یعنی اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد قاضیوں کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائے گی، آخر میں سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح ابن ماجہ کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہے، یعنی ایک بارگی سیاست کو چھوڑ کر وہ صور ومعقولات مجردہ کی بحث چھیڑ دیتا ہے۔

ابن رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ میں سیاست پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس کتاب میں کوئی خاص جدت نہیں بجز اس کے کہ ہر موقع پر افلاطون کی تائید کی ہے اس کے خیالات کی تفصیل یہ ہے۔

حکومت کی باگ بوڑھے تعلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے، اخلاقی تعلیمات وہدایات کے علاوہ شہریوں کو خطابت، شاعری اور مناظرہ ومنطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت میں اطبا وشعرا اور قاضیوں کی جماعت کا وجود یکسر بے سود ہے، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانیں نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیوں کی زندگی شہریوں کی زندگی سے جداگانہ ہونی چاہیے اور شادی بیاہ کی ان کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیے۔

عورت ومرد کے قوائے جسمانی ودماغی میں کوئی نوعی فرق نہیں ہے صرف کمیت کا فرق ہے، یعنی فنونِ جنگ اور علوم وفنون میں جس طرح مرد مہارت پیدا کرتے ہیں اسی طرح عورتیں بھی مہارت پیدا کر سکتی ہیں اور مردوں کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دے سکتی ہیں، بلکہ بعض فنون تو عورتوں کے لئے مخصوص ہیں، مثلاً موسیقی کہ اس کی قدرتی تنظیم وترتیب اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے، جب صنف نازک اس کی تشکیل کرتی ہے، افریقہ کی بعض بدوی

حکومتوں میں اس قسم کی بکثرت مثالیں موجود ہیں کہ عورتوں نے میدان جنگ میں سپاہ وقائد کے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دیے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہیں کہ عنان حکومت عورتوں کے ہاتھ میں رہی اور انتظام میں کوئی خلل نہیں ہوا، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی ہے، جس کی بدولت عورتوں کو اس کا موقع نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کی نمائش کرسکیں، گویا اس نظام نے یہ طے کردیا ہے کہ عورتوں کی زندگی کی غایت محض یہ ہے کہ ان سے نسل کی افزائش ہوتی رہے اور بچوں کی تربیت میں وہ مشغول رہیں لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قدرتی طور پر ایک حد تک ان کی مخفی قابلیتیں فنا ہوتی چلی جارہی ہیں یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں ایسی عورتیں بہت کم نظر آتی ہیں جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی میں امتیاز رکھتی ہوں ان کی زندگی نباتات کی طرح گزر جاتی ہے اور وہ مزروعہ کاشت کے مانند کاشتکار یعنی اپنے خاوندوں کے قبضہ واقتدار میں رہتی ہیں اور یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں عسرت وافلاس روز بروز بڑھتا جارہا ہے، چوں کہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے اور عورتیں بے کاری میں زندگی گزارتی ہیں، اس لیے وہ اپنی محنت وکوشش سے خاندانوں کی خوش حالی کو ترقی دینے کے بجائے مردوں پر بار ہوکر زندگی بسر کرتی ہیں۔

نظام حکومت میں استبداد کی بنیاد یہ ہے کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھ کر حکومت کی جائے اور جمہور کے فوائد پامال کیے جائیں، سب سے زیادہ سخت استبداد علما وفقہا کے گروہ کا ہوتا ہے کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کرلیتا ہے، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور میں پوری ہوئی، یعنی ایک ایسی جمہوریت کا اس دور میں سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح مکمل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی برتر تھی لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہیں جو اس معصیت کے مرتکب ہوئے کہ انہوں نے خلافت کا نظام بدل کر موروثی حکومت کے قالب میں اس کو ڈھال دیا اور ایک بار یہ مثال قائم ہوچکنے کے بعد ہر چہار طرف تغلب واستبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانوں کی دماغی اور انتظامی قابلیتیں بالکل فنا ہوگئیں، چنانچہ ہمارا ملک اندلس بھی آج تک اسی کے نتائج بھگت رہا ہے۔

یہ خیالات ہیں جو ابن رشد نے جمہوریت کی شرح میں ظاہر کیے ہیں لیکن قرون متوسطہ میں اس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی وہی پہلا شخص ہے جس نے اس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعن طعن میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا وہ نظریہ یہ ہے۔

نوع انسان کی حالت نباتات کی سی ہے یعنی جس طرح کاشتکار ہر سال بے کار اور بے ثمر درختوں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتے اور صرف انہیں درختوں کو باقی رکھتے ہیں جن کے بار آور ہونے کی امید ہوتی ہے، اسی طرح یہ نہایت ضروری ہے کہ بڑے بڑے آباد شہروں کی مردم شماری کرائی جائے اور ان لوگوں کو قتل کر دیا جائے جو بے کاری کی زندگی بسر کرتے ہیں اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہیں کرتے جو ان کی معیشت کی کفالت کر سکے شہروں کی صفائی اور حفظان صحت کے اصول پر ان کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہے اور یہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ناکارہ، لولے لنگڑے اور بے مشغلہ آدمیوں سے شہروں کو پاک نہ کیا جائے۔[1]

[1] ”ابن رشد“ رینان صفحہ ۲۴۷۔

باب چہارم

فلسفۂ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل: ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ کی کتابوں کے تراجم اور ان کی نوعیت، فلسفہ سے عربوں کا تعلق اور اس کی نوعیت، مسلمانوں میں فلسفہ کی ماہیت اور اس کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور ان کی حقیقت، عربی فلسفہ کے مآخذ، ارسطو کے یونانی مفسرین اور اسکندریہ کے اشراقی فلسفہ کا اثر ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا درجہ عربی فلسفہ میں، ابن رشد کی زبانی اس کا فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ۔

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں: فلاسفہ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلطیاں کیں، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیاں، وہ غلطیاں جن میں اس کے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی شریک ہیں، نفوس فلکیہ کا نظریہ ارسطو کی کتابوں میں اور عرب فلسفہ کے ساتھ اس کا مقابلہ۔

(۳) ابن رشد اور ابن سینا: ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مسلمان فلاسفہ کی بعض عادتیں، فارابی اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جن میں ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت کی ہے، ان کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، ان کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے اس کے فلسفہ میں ابن سینا نے اضافہ کئے، ان کی بعض مثالیں، گذشتہ مباحث کا خلاصہ۔

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل

ابن رشد کے آراء و نظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اجمالی نظر اس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور دلچسپ سوال یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہے؟ یعنی اس کا فلسفہ خود اس کا ایجاد کردہ ہے، یا کسی خاص فرقہ سے اس کا تعلق ہے؟ اس کے فلسفہ کے آخذ کیا ہیں، یعنی کس بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے؟ مشائی فلسفہ سے اس کا کیا تعلق ہے، یعنی کن کن باتوں میں اس نے دیگر مشائی فلاسفہ سے اختلاف کیا ہے؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ میں ابن رشد کا بار بار تذکرہ دیکھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ عظیم الشان و جلیل القدر فلسفی شاید ان اعاظم رجال میں ہوگا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقوں کے بانی گذرے ہیں اور جن کے ناموں کا دنیا کلمہ پڑھتی ہے، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پا جاتا ہے جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایوں اور طرح طرح کے استدلالات سے مدتوں یورپ میں نفیاً یا اثباتاً بحث ہوتی رہی اور انسان کی ذہانت و ذکاوت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اس کی کتابوں کی شرح و تفسیر اور اس کے خیالات کی اشاعت کے نذر ہوتا رہا لیکن جب زیادہ دقت نظر اور غور و خوض سے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو دفعۃً اس عظمت و جلالت کا طلسم نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے اور صاف نظر آ جاتا ہے کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے، وہ محض ایک ظل اور پرتو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہیں، وہ ایک اپنے سے زیادہ عمیق ضلالت و گمرہی کا محض عکس ہے، یعنی اس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہے، وہ اس قدر ہے کہ ارسطو کے جھوٹے سچے خیالات کی نشر و اشاعت کی کوشش میں وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ میں سے کسی سے پیچھے نہ رہا اور جو خیالات اس کے پیشتر ضخیم مجلدات میں دہرائے جا چکے تھے، انہیں کو دوسرے اسلوب سے اس نے بھی دہرا دیا۔

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیسا کہ اس کی کتابیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے) اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ وہ عربی فلسفہ کے مشائی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہے جو اس سلسلہ

کی دوسری کڑیوں سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہیں، پس اس بنا پر اگر ہم اس کے فلسفہ کی اصل ماٰخذ دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چند منزل پیچھے ہٹ کر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اس کے ماٰخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، یعنی یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل وماہیت کیا ہے اور کن کن ماٰخذ سے اس کا مواد فراہم کیا گیا ہے۔

فلسفۂ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ مسلمان فلاسفہ ارسطو کے صرف نرے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے انہوں نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین میں دو گروہ ہیں، ایک کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان میں اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مسلمان نرے یونانیوں کے مقلد تھے، یہی بحث ہے جس پر فیصلہ کا مدار ہے، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہے، اس لئے ہم بالاختصار اس بحث کا فیصلہ کریں گے، اس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفۂ اسلام کی تاریخ ہے۔

ہماری بحث کا تعلق علم کی صرف اس شاخ سے ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں، حکمیات (سائنس) طب وکیمیا، ریاضیات وہیئت وغیرہ خارج ہیں، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اٹھی تو شام وعراق، مصر وافریقہ اور اندلس تک پھیل گئی، قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکل کر ان دور دراز ممالک میں آباد ہوگئے اور بعض خطوں میں تو وہ اس کثرت سے جا کے آباد ہوئے کہ وہاں کی زبانیں انہوں نے بدل ڈالیں، وہاں کے باشندوں کی خو، بو میں انہوں نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے ان خطوں کو تمام تر عربی قالب میں ڈھال لیا لیکن باوجود اس کے یہ ناممکن تھا کہ ماحول کے تغیرات غیر ممالک کے باشندوں کے اطوار وعادات اور غیر قوموں کے تمدن ومعاشرت کا ردعمل ان فاتحوں پر نہ ہوتا، مصر میں شام میں ایران میں متمدن قومیں پہلے سے آباد تھیں، ایرانیوں کا لٹریچر زندہ تھا، شام میں یہودی اور عیسائی طبیبوں نے بڑے بڑے دارالعلوم کھول رکھے تھے اور سب سے زیادہ مصر میں پرانے یونانی فلسفہ کا بچا کھچا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، ان قوموں کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر (جن کا استقصا یہاں نہیں کیا جا سکتا) عربوں کے لئے علوم عقلیہ کے جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطبا اور فلاسفہ سریانی اور شامی زبانوں میں یونان کے علوم و فنون کو منتقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے جانب محض علم نجوم

اور علم طب کے ذوق وشوق میں توجہ کی، ہماری قوم کو چاہے یہ بات کتنی بری لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں نجوم وطب وکیمیا کا شوق ضرور عربوں کے لئے محرک ہوا اور اس میں کوئی برا لگنے کی بات نہیں، جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے، تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم اور طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادیں پڑتی گئیں، تا آنکہ بالآخر خالص مابعد الطبیعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہر حال عربوں میں پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے شوق کا اظہار کیا وہ امرائے دولت کا گروہ تھا ابن اثال عیسائی طبیب دولت امویہ سے وابستہ تھا، امیر معاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مریانس سے علم کیمیا سیکھا۔

مصر میں گو شہنشاہ جستنین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہوگئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ میں باقی رہ گئے تھے، عربی اثر کے بدولت ان میں سے بعض بعض عربی زبان میں بھی مہارت رکھتے تھے، ابن الجبر اس عہد کا مشہور طبیب وفلسفی تھا، عمر بن عبدالعزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا اور انہوں نے اس کو شام میں لاکر آباد کیا، چنانچہ اس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطبا اور فلاسفہ کا مرکز بن گیا، اس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی اصطفن، ماسرجیس اور اہرن وغیرہ تھے اور یہ سب کے سب تقریباً شام کے باشندہ تھے، یہ اوپر گذر چکا ہے کہ شام کے اطبا اور فلاسفہ نے چپکے چپکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو سریانی اور کلدانی زبانوں میں منتقل کرلیا تھا، اس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانوں میں علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی، جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہئے، تو اس وقت سب سے پہلے انہیں سریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی۔

ترجمہ کا دورِ شباب ہارون ومامون کا دور حکومت خیال کیا جاتا ہے، مامون کو ہر قسم کے علوم وفنون کا شوق تھا اور علمی خاندانوں کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اس نے اپنے دربار میں فارسی یونانی سریانی، کلدانی وغیرہ زبانوں کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کئے تھے، جو دنیا کے متمدن ممالک کے ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت داں پنڈت تھے، جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرتے تھے لیکن بایں ہمہ مترجمین کی یہ پوری جماعت غیر قوموں اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی۔ جارج بن جبرئیل،

قسطا بن لوقا، ماسرجیس، عیسی بن ماسرجیس، حجاج بن مطر، زوریا حمصی، فیثون سرجس، بسیل مطران، حیران، تدرس، ایوب رہاوی، یوسف طبیب، ابو یوسف یوحنا، بطریق، یحیی بن بطریق، قیھار رہاوی، عبدیشیوع بن بہریز، شیر یشوع بن قطرب، تادری اسقف، عیسی بن یونس، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت، ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر التعداد مترجمین یہودی عیسائی اور صابی مذہب رکھتے تھے اور نسب کے اعتبار سے عرب سے ان کو کوئی تعلق نہ تھا، اس جماعت میں صرف دو شخص مستثنیٰ ہیں، یعقوب بن اسحٰق کندی اور حنین ابن اسحٰق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا اور ثانی الذکر بنی عباد کے قبیلہ سے تھا۔

دیگر علوم وفنون کے ترجمہ سے بحث نہیں، محض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی، جس میں حنین بن اسحٰق، عدی بن اسحٰق، اسحٰق بن حنین، یحیی بن بطریق، ثابت بن قرہ، سنان بن ثابت، یعقوب کندی، متی وغیرہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان میں اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی دونوں زبانوں میں شاذ و نادر بہت کم مہارت رکھتے تھے اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہیں جانتے تھے، مثلاً فیثون اور تدرس، البتہ حنین بن اسحٰق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونوں میں ماہر تھے، حنین نے عربی بصرہ میں خلیل اور سیبویہ سے حاصل کی تھی اور یونانی ایشیائے کوچک میں، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجمے نہایت غلط سلط ہوتے تھے اور ان کی تصحیح کی خدمت حنین بن اسحٰق اور ثابت بن قرہ کے سپرد ہوئی تھی [1]۔

غرض ان مختلف ذرائع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم و فنون کا بڑا ذخیرہ عربی میں منتقل ہو گیا، تاہم عام مسلمانوں میں علوم عقلیہ اور فلسفہ کے خلاف جو برہمی پائی جاتی تھی اس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہودیوں عیسائیوں اور صابیوں ہی میں تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو ان غیر مذاہب کے لوگوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کرنا پڑتا تھا، اس واقعہ کے شواہد پیش کرنے کی ضرورت نہیں، اکثر حکما کے حالات میں ملتا ہے کہ انہوں نے فلاں صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابیں پڑھیں۔

[1] ان مباحث کے لئے دیکھو طبقات الاطبا و اخبار الحکما، قفطی و کتاب الفہرست ابن الندیم۔

یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اس وقت غیر قوموں یا غیر مذہب والوں کی شاگردی اختیار کرنا ناگزیر تھا لیکن اس سلسلہ میں ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہے اور وہ یہ ہے کہ جس جماعت نے غیر مذہب والوں سے فلسفہ حاصل کر کے اس میں کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربوں کے زیادہ تر عجمی باشندوں یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانوں میں جس جماعت کو عموماً فلاسفہ وحکما کا لقب دیا جاتا ہے، وہ عربوں کی جماعت نہ تھی، بلکہ عجمیوں کی تھی، صرف فلسفہ کی تخصیص نہیں بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اس دور میں جس جماعت کے دم سے قائم تھی، وہ اسلام کے زیر نگیں ممالک کے سارے طول وعرض میں باستثنائے اندلس عجمیوں اور صرف عجمیوں سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت میں سیبویہ، بوعلی فارسی، زمخشری، جرجانی، سکاکی، نبی عباس اور دولت بویہ کے اکثر انشا پرداز عرب نہ تھے، عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ میں ابن مسکویہ، ابن سینا، فارابی، شیخ الاشراق وغیرہم عجمی تھے، غرض ہر ایک علم وفن کی تاریخیں اٹھالو اور ائمہ فن کی فہرست پر نگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائے گا کہ عربوں کے تمدن کی ساری شان وشوکت اور طرح طرح کی علمی وعملی ترقیاں صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھیں اور یہی وجہ ہے کہ علوم وفنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے، جو عجمی آبادی کے قلب یا اس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور، رے، بغداد وغیرہ۔

پس ان دو اہم تاریخی واقعات (یعنی یہ عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قوموں کے باشندے تھے اور حکما وفلاسفہ کی جماعت عربوں پر نہیں بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت میں عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہیں بلکہ اس کو قرون متوسطہ کا مشرقی فلسفہ کہنا چاہیے جس میں متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہو گئے تھے، عربی فلسفہ کے مآخذ وعناصر کی بحث تو آگے آئے گی، یہاں صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے، اس فلسفہ کے لئے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی اور عربی میں ترجمہ کرنے سے بیش قرار مشاہروں اور وظائف کا سہارا تھا، کیوں کہ مشرق کی دولت کے مالک اس عہد میں صرف عرب کے امرا و سلاطین تھے اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پلہ نے پلٹا کھایا، یعنی اہل عرب پر اہل عجم غالب

آ گئے تو عجمیوں نے اپنی تاریخ اپنے ملک کے علوم وفنون اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لے کر اپنی زبان میں منتقل کرلیا اور عجمی زبان عربی زبان سے مستغنی ہوگئی، جس دور میں ایران کے شعرا اپنی شاعری اور زبان کی تدوین میں مشغول تھے، بعینہ اسی عہد میں ایک عجمی جماعت فلسفہ وحکمیات کے ترجمہ میں مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم وفنون کی مربی گیری میں نمایاں شہرت حاصل کی تھی، اس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بخارا میں نوح سامانی کے شاہی کتب خانے میں فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہیں مل سکتا تھا۔

بہر حال اہل عجم یا اہل عرب کی کوششوں کی بدولت اسلام کے اس عہد زریں میں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہوگیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے ملکوں میں عیسائیوں کے مذہبی تعصب کی بدولت بند مقفل پڑا کیڑوں مکوڑوں کے کام آ رہا تھا، مسلمان قوموں کی کوششوں کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قوموں کی دماغی حالت پر زبردست اثر کیا اور ان میں عقلیت اور روشن خیالی کی روح پھونک دی، بلکہ علوم وفنون کو زمانہ کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچالیا، یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، جس جماعت نے اس ذخیرہ کی قدر کی اور اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا، وہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی تھی، ان فلاسفہ کا مشغلہ صرف یہ ہوتا تھا کہ حکمائے یونان کی کتابوں کے پیچھے سرگرداں رہتے تھے اور نادر کتابیں بہت تلاش سے فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، ان پر حواشی اور تعلیقات لکھتے تھے، ان کی شرح وتفسیر کرتے تھے، مفسرین اور حکما کے خیالات میں باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے انہوں نے کبھی اس بات کی کوشش نہیں کی کہ دنیا کے دیگر جویان حق فلسفیوں کے مانند اپنے ذہن ودماغ سے کام لے کر حقائق عالم کی جستجو کریں، بلکہ ان کی علمی جدوجہد کا تمام تر مدار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکما خاص کر ارسطو کے خیالات اپنی کتابوں میں بلا کم وکاست نقل کردیں، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جویان حق نہ تھے، بلکہ ان کا درجہ اسی قدر تھا کہ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں مشغول رہتے ہیں، گویا وہ ایک جماعت تھی جس کا

مقصد محض دوسروں کے خیالات کی ترجمانی تھا۔

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اسی قدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی ان کے نزدیک طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص وظائف عمل شمار کئے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر طب دانی کو وہ آل اسقلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گویا اسقلیبوس کوئی ایسا خاندان تھا جس میں سینہ بہ سینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالاں کہ اسقلیبوس یونانیوں میں کسی فرد کا نام نہ تھا بلکہ وہ یونانیوں کا ایک دیو تھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروثی خاندانی فن سمجھتے تھے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے جابجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حران کے صابی ہیں، ان سے یونانیوں نے یہ فن سیکھا اور اس کے بعد انہوں نے فلاسفہ کے تمام خاندانوں کا شجرۂ نسب شجرۂ تلمذ صابیوں سے ملا دیا ہے، گویا اس لحاظ سے فلسفہ انسانی دماغ سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات و معلومات کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ دیگر حرف و صنائع کے مانند ایک موروثی صنعت ہے، جو متعدد خاندانوں سے سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے۔

اب ان مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت دقت نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا ان کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنی کتابیں جن مصنفوں کی جانب منسوب کی جاتی تھیں ان کے جانب ان کتابوں کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہیں، یا واقع میں مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور انہوں نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق میں غلط سلط اور مشتبہ کتابیں ارسطو کی کتابوں کے نام سے ترجمہ کر ڈالیں، اس سے معلوم ہو سکے گا کہ مسلمان فلاسفہ جو خیالات ارسطو کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں، ان کا انتساب ارسطو کے جانب کہاں تک صحیح ہے، حقیقت یہ ہے کہ عربوں کو جہاں تک کتابیں دستیاب ہو سکتی تھیں، انہوں نے فراہم کیں، وہ یونان کے خزائن کتب سے قطعاً ناواقف تھے، جس طرح اور جس حیثیت سے ان کو کتابیں دستیاب ہوئیں، انہوں نے سمیٹ لیں یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیائے کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہوں کے ذریعہ روم اور یونان کے مقفل کتب خانوں سے فراہم کیا گیا تھا، خود مشرق کے بزنطین عیسائی بھی ان کتابوں کے مضامین ان کے مصنفوں کے واقعی اسما اور ان کی قدر و قیمت سے بالکل ناآشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مٹ چکا

تھا اور کتابیں ذاتی کتب خانوں میں مقفل پڑی تھیں، جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی صورت میں مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابیں ان کو دستیاب ہوسکیں فراہم کر لیں اور ان کی ماہیت یا ان کے مصنفوں کے واقعی اسما دریافت کرنے کی کوشش نہ کریں۔

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی ہے اور جس کے پیش تر فلسفہ کی تدوین شاذ و نادر ہی کی جاتی تھی، خود اس کی کتابوں کا مقدر کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نا اہل خاندانوں کے قبضہ میں رہیں، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو کے مرنے کے بعد اس کا ذاتی کتب خانہ جو خود اس کی تصنیفات اور یونان کے دیگر مصنفوں کی کتابوں پر مشتمل تھا، اس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید شیو فراسطس کے قبضہ میں آیا، شیو فراسطس خود فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اس نے اس کتب خانہ کی بڑی قدر کی لیکن شیو فراسطس کی موت کے بعد جو ۲۸۷ قبل مسیح میں واقع ہوئی، یہ کتب خانہ اس کے ایک شاگرد نیلس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً ۱۳۳ قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ میں رہا، اس دوران میں یہ خاندان ایتھنز سے نقل وطن کرکے ایشیائے کوچک میں آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابیں بھی ایشیائے کوچک میں منتقل ہوگئیں، اور پرگیمس کے بادشاہوں کے خوف سے جو نہایت علم دوست اور کتب خانے جمع کرنے کے شوقین تھے، یہ کتابیں تہ خانوں میں بغیر نگہداشت کے پڑی رہیں، یہاں تک کہ جب ۱۳۳ھ قبل مسیح یونانیوں کے ممالک رومیوں کے قبضہ میں آگئے، تو اس وقت اس خاندان کے نا اہل افراد نے ان کتابوں کو کوٹھریوں سے نکال نکال کر بازاروں میں بیچنا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتب خانہ ایتھنز کے ایک شوقین امیر اپیلیکن نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اس کے قبضہ میں رہا، لیکن ۸۶ھ قبل مسیح میں رومیوں کے نامور سپہ سالار سیلا نے جب ایتھنز پر فتح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتب خانہ بھی روم اٹھا لایا اور یہاں قرینہ سے وہ ایک پبلک دار المطالعہ میں رکھ دیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئیں، اینڈرانیکس جو ایک متبحر مشائی فرقہ کا فلسفہ داں تھا، اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابوں کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد میں ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر ہر فن کی کتابیں الگ الگ کیں۔

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابوں کی تین فہرستیں موجود ہیں، ایک دیو جانس

لارٹیس کی ترتیب دادہ جس میں کتابوں کی کل تعداد ایکسو چھیالیس درج کی گئی ہے، دوسری ایک اور شخص ایناٹیمس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابوں پر مشتمل ہے اور تیسری اینڈرانیکس کی فہرست ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اول الذکر دو فہرستوں میں بعض ایسی کتابوں کے اسما درج ہیں جو خود ارسطو کے ذاتی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈرانیکس کی فہرست میں غیر مندرج ہیں، مثلاً ارسطو کے مکالمات و مکاتبات، قصہ کہانیوں کی کتابیں، حیوانات و نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابیں کچھ تاریخی افسانے وغیرہ کچھ مذہب کی معمولی کتابیں لیکن بایں ہمہ یہ ضرور ہے کہ اینڈرانیکس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستوں سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہے کیوں کہ وہ خود ارسطو کے کتب خانہ سے اخذ کی گئی ہے، اور اس کے پیش تر کی فہرستوں میں جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہیں ہیں، بلکہ ارسطو کی شہرت سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اسی کے فرقہ کے بعض لوگوں نے ان کو ترتیب دے کر ارسطو کے نام سے مشہور کر دیا ہے۔[1]

پس ارسطو کی تصنیفات میں مشتبہ اور غیر مشتبہ تصنیفات کا خلط ملط جو ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، ان کو ارسطو کے نام سے جہاں جہاں کتابیں دستیاب ہوئیں، انہوں نے بلا پس و پیش حاصل کر لیں، پس اس بنا پر محض یہ گمان ہی نہیں بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی بہ کثرت مشتبہ کتابیں نقل کر لیں اور بازاروں میں ارسطو کے نام ان کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اس سلسلہ میں فلسفہ کی دو کتابوں ''اثولوجیا'' اور ''کتاب العلل'' کے متعلق تو بہ تحقیق معلوم ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہیں لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے اور ان سے استشہاد کرتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر ''جمع بین الرائیین'' کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے اس میں ''مابعد الطبیعۃ'' کے بجائے ''اثولوجیا'' سے بہ کثرت شواہد

[1] یہ قصہ گروٹ نے تذکرہ ارسطو میں نقل کیا ہے اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابواس کا ناقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابوں کی بحث پر دیکھو گروٹ کا تذکرہ ارسطو نیز اخبار الحکما قفطی میں اپیلکن، بطلیموس اور کتب ترجمہ حنین بن اسحٰق وغیرہ کی فہرستوں کا باہمی مقابلہ کرو۔

نقل کیے ہیں۔[1]

غرض مختلف ذرائع سے ارسطو اور دیگر فلاسفہ یونان کی جس قدر کتابیں مسلمانوں کو دستیاب ہوئیں، وہ انہوں نے بلاتفریق اور بے پس وپیش حاصل کرلیں اور ان کی تہذیب و تدوین کی اور ان کو زمانہ کے دستبرد سے محفوظ کرلیا، ان کو اس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کردی گئی ہے، مسلمانوں کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا اور وہ ارسطو کی کتابوں کے دلدادہ تھے، نہ اس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابیں مطالعہ کر کے انہوں نے ارسطو کا انتخاب کرلیا تھا بلکہ محض اس بنا پر کہ بلاکسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شیفتگی تھی، یہاں تک کہ اس شیفتگی کا یہ عالم تھا کہ مامون نے جو نہایت علم دوست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب میں دیکھا اور فلسفہ کی چند باتیں اس کی زبان

[1] چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد میں پیش کی ہے (ص ۱۳۱ یورپ)

''انی ربما خلوت بنفسی کثیراً و خلعت بدنی فصرت کانی جوهر مجرد بلا جسم فلکون داخلا فی ذاتی و راجعاً الیها خارجا من سائر الاشیاء سوای فلکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً فاری فی ذاتی من الحسن والبها مابقیت متعبا فاعلم عند ذلك انی من العلم الشریف جزء صغیر فان فلما یقنت بذلك ترقیت بذهنی من ذلك العالم الی العالم الا لهی فصرت کانی هناك متعلق بها فعند ذلك یلمع لی من النور والبها ما یکل الاسن عن وصفه والآذان عن سمعه فاذا استغشی فی ذلك النور و بلغت طاقتی ولم اقوعلی احتماله هبطت الی اعلم الفکرة فاذاصرت الی عالم الفکر حجبت عنی الفکرة ذلك النور و تنکرت عند ذلك اخی ایرقلیطوس من حیث امر بالطب والبحث عن جو هر النفس الشریفة بالصعود الی عالم العقل، ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے مذاق کے کس قدر منافی ہے اور قیاس یہ گواہی دیتا ہے کہ ''اثولوجیا'' جس میں یہ عبارت درج ہے، فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہے اور شاید پلاٹینس کی ہو تو تعجب نہیں کیوں کہ اسی قسم کے فلاسفہ پر خلوت فنا کی یہ کیفیتیں طاری ہوا کرتی تھیں اور یہی لوگ جسم سے اپنے تئیں جدا کرلینے کے مدعی تھے ورنہ یونان کا ارسطو تو شاید اس قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذب فنا کے احوال سے قطعاً ناآشنا تھا۔

سے سن کر خواب ہی میں اس کی کتابوں کا گرویدہ ہو گیا اور دوسرے روز ایک وفد ایشیائے کوچک اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابیں تلاش کر کے بغداد میں ان کے منتقل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں ارسطو کے فلسفہ کو جتنی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہو سکی، بلکہ ایک عام انداز کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے نرے مقلد اور پیرو تھے [1] ہاں البتہ متکلمین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی۔

حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتہادی رنگ میں علم کلام کے پردہ میں نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقوں کی بنیادیں رکھی گئیں ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکمائے اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں ذاتی اجتہاد کا نام ونشان شاذ ونادر ہی نظر آتا ہے اور یوں تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اس کی ذاتی ذہانت وذکاوت خود بخود ذاتی اثر ڈالتی ہے اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز دلا دیتی ہے، اگر اس قسم کا ذاتی اجتہاد تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابوں میں بھی بہ کثرت نظر آئے گا جو اپنے تئیں ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات میں تطبیق دے کر دونوں کو متحد الرائے ثابت کر دیا تو یہ اس کی ذاتی ذہانت وذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا ورنہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ کم از کم نظریۂ امثال اور منطقی حد وتحلیل کے مسائل میں دونوں

[1] مسلمان فلاسفہ کی فہرست میں ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدوں کے بھی اسماء نظر آتے ہیں، چنانچہ محمد بن عبداللہ باطنی قرطبی بندقلیس کا پیرو تھا اور مشہور متکلم ابوالہذیل علاف نے صفات باری کے مسئلہ میں بندقلیس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ وبو وغیرہ کے بارے میں اپیکورس کا نظریہ اخذ کیا ہے، متکلمین کی اجزاء لایتجزی کی تھیوری دیمقراطیس اور اپیکورس سے ماخوذ ہے، مصر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب اخوان الصفا فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر ایسی مثالیں تلاش کی جائیں تو کثرت سے فراہم ہو سکیں گی لیکن ان استثنائی مثالوں سے بیان مذکورہ متن پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیوں کہ اس کی بنا محض ایک مجموعی تخمینہ پر ہے۔

کا متحد الرائے ثابت کر دینا ہٹ دھرمی اور تفسیر القول بمالا یرضی بہ قائلہ کے مرادف ہے۔

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اس حد تک بحث کر چکنے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کن کن عناصر سے اس کی ترکیب و تشکیل ہوئی تھی، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا ہے، کم از کم عرب کا مشائی فلسفہ تو قطعاً ارسطو کا بلا کم و کاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابوں کا ارسطو کی کتابوں سے مقابلہ کر کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو عرب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے [1] اس سے ہمارے ذہن میں معاً یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیوں کا کلام بھی عربی فلسفہ میں مخلوط ہو گیا ہے اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد و مختلف عناصر اور بھی ہیں جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ وہ کون سا مرکزی نقطہ ہے جہاں سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ میں حد فاصل پیدا ہوئی ہے اور جہاں سے یہ دونوں فلسفے دو مختلف سمتوں میں تقسیم ہو گئے، اندلس کے تینوں فلسفیوں ابن رشد، ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین مابعد الطبیعیاتی مسائل میں کوئی اصولی اختلاف نہیں اور ان تینوں فلسفیوں نے اندلس میں اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جس کے علم بردار مشرق میں کندی فارابی اور ابن سینا تھے، کندی جو عرب کا واحد خالص فلسفی شمار کیا جاتا ہے وہ بھی کسی خاص جداگانہ فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابوں میں انہیں خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اس سے پیشتر شام اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابوں میں تحریر کر چکے تھے، اس بنا پر ابن رشد سے لے کر شام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کہیں بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہیں آتا جہاں سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ میں اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہیں۔

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کر کے صرف

[1] یہ فرق عرب فلاسفہ کی کتابوں اور ارسطو کے کلام میں بین طور پر عیاں ہے، کتاب الشفاء اور ارسطو کی مابعد الطبیعۃ کا مقابلۃً مطالعہ کرو اور پھر کتاب الشفاء اور مابعد الطبیعۃ ابن رشد کا مقابلہ کرو، اسی طرح کتاب الاخلاق نیقوماخس اور حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلۃً مطالعہ کرو۔

ان تغیرات کا مطالعہ کریں جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد میں جلد کامیاب ہو جائیں گے، حقیقت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں ان کے مرنے کے بعد اتنے عظیم الشان تغیرات ہوئے ہیں کہ ان دونوں کے مفسرین کے کلام کو خود ان کے کلام سے منطبق کرنا نہایت مشکل ہو گیا ہے، مشائی فلسفہ کے مختلف منازل حیات کے جو متعدد طویل المدۃ ادوار گذرے ہیں، ان کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہیے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لے کر شہنشاہ جسٹینین کے عہد تک جس نے ۵۲۹ء میں ایک فرمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور اتھینز کے مدارس بند کرا دیئے، اول الذکر دور کی ابتدا تھیوفراسٹس سے ہوتی ہے، جس نے ۲۸۳ قبل مسیح میں انتقال کیا اور انتہا اسکندر فردوسی پر جو جالینوس کا معاصر اور عہد حیات مسیح میں موجود تھا، یہ دور خالص مشائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اس دور میں نامور ہوئے، ان کے نام یہ ہیں، تھیوفراسطس، ارسٹاگزینس، ڈیکاریس، اسٹراٹون اور اسکندرا فرودیسس، تھیوفراسطس خود ارسطو کا شاگرد تھا، اور اس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اس کو صرف نفس کی ماہیت کے بارے میں ارسطو سے اختلاف تھا، یعنی وہ اپنے استاذ کے خلاف نفس کو محض اعصاب جسمانی کے تموجات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اس کا میلان مادیت کے جانب تھا، تھیوفراسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اس سلسلہ میں نمودار نہیں ہوا، تھیوفراسطس کے بعد خود ارسطو کی کتابوں پر جو واردات گذری اس کا حال اوپر گذر چکا ہے، ۸۶ قبل مسیح میں دنیا کو دوبارہ اس کی تصنیفات اصلی رنگ میں نصیب ہوئیں، اس طویل مدت کے اندر مشائی فرقہ کے جو فلاسفہ ایتھنز میں درس دیتے تھے، وہ صرف ارسطو کی چند غیر مشتبہ کتابوں پر قانع تھے اور ایک بڑا ذخیرہ ان کے پاس اس کی مشتبہ کتابوں کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھیں اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندرا فردوسی غالباً اینڈرانیکس کے ترتیب دادہ کتب خانہ سے متمتع ہوا ہوگا، بہرحال اس نے صرف انہیں کتابوں کی تفسیر لکھیں جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطو سے جابجا اختلاف کرتا ہے، مگر نفس اصولی مسائل میں بالکل اس کا پیرو ہے، یعنی تجربہ و استقرا اور محض علم و ادراک کو ذریعہ حصول اذعان و

سعادت خیال کرتا ہے۔
لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا میں نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلیموسی خاندان کے فرماں روا مرکز علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کیے گئے تھے، اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی و مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قیصر کالیگولا کے عہد میں فیلو نام ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے، اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جزء ہے اور مقدس لفظ کن سے اس کی پیدائش ہوئی، یہ لفظ اور عالم کے مابین واسطہ ہے، فیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، لیوشس، نیویلینس وغیرہم ہوئے جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر ان پر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکاس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا، اس کے خیالات تمام تر عیسائیت سے اثر پذیر تھے، اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا، یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم وادراک بیکار چیزیں ہیں، حقایق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند پر پلاٹینس بیٹھا جو ۲۰۴ء میں پیدا ہوا تھا، اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروؤں کا تھا اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا، مشائی فلسفہ میں اب تک اس قسم کے جراثیم کا میل نہیں ہوا تھا، فورفوریوس پہلا شخص ہے جس نے کشف و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل مشائی فلسفہ میں شامل کیے، یہ بہ مقام ٹائر (ملک شام) ۲۳۳ء میں پیدا ہوا، اسکندریہ میں تعلیم پائی تھی اور پلاٹینس کے ارشد تلامذہ میں سے تھا، اس کے خیالات گو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر تھے، تاہم اس نے ارسطو کی کتابوں کی بھی شرحیں اور تفسیریں لکھیں، ان کتابوں میں وہ اپنے فرقہ کے خیالات کو ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہے، اسکندر افرودی کے بعد فورفوریوس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے مشائی فلسفہ کا بڑا رکن شمار کیا جاتا ہے۔

مسیحیت کے بعد اس دور میں فلسفہ اس قدر انحطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اس بات پر مرکوز رہ گئی تھی کہ قدما میں سے کسی ایک کی پیروی کریں اور قدما کی کتابوں کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اکتفا کریں، چنانچہ اس عہد میں اسکندریہ میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے، یا ارسطو کی اور ان میں سے اکثروں نے بلاتفریق مذہب افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں، مفسرین کے اس سلسلہ میں میگزیمس، پراکلس، ڈیماسیس، ثامسطیوس، داؤدارمنی، سمپلیس، جین فیلوبون نہایت مشہور ہیں، ان میں سے بعض مثلاً پروکلس اور میگزیمس پر اشراقی خیالات کا بہت غلبہ تھا، سمپلیس اور ڈیماسیس متاخرترین فلاسفہ میں سے ہیں، یہ شہنشاہ جسٹنین کے معاصر تھے، ۵۲۹ء میں جب اس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو ان دونوں نے بزنطین حکومت کے حدود سے نکل کر ایران میں پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسروان کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونوں کسی طرح اپنے وطن پہنچا دیئے جائیں مگر کامیاب نہ ہوا۔

یہ ان تغیرات کی مختصر داستان ہے جو ارسطو کے مرنے کے بعد اس طویل مدت کے دوران میں اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اس داستان سے بہ خوبی اس کا پتہ چل سکتا ہے کہ مشائی فلسفہ میں بیرونی اثرات کا میل کب سے اور کن جوانب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے اساس اولین ہیں، سامی مذاہب نے اس دور میں جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا تاوقتیکہ اس دور کے عیسائی متکلمین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کی جائے تاہم عربی فلسفہ میں اسکندریہ کے اس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کئے جا سکتے ہیں، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دو راستوں سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنی بنائے سعادت وحصول اذعان بجائے علم و ادراک کے جذب و فنا کے کیفیات و احوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ میں جس کا تعلق خدا کی ذات و صفات اور عالم اور باری تعالیٰ کے بینی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے،

یعنی بجائے اس کے کہ پیشتر باری تعالیٰ کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اس کا ایک جزء قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے دوران کے یہ دونوں اثرات عربی فلسفہ میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں، سعادت ابدی کے مسئلہ میں اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وارفتگی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات وکرامات پر جس تفصیل سے وہ بحث کرتے ہیں، جذب وفنا اور حال و وجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طرح مزے لے کر انہوں نے کیا ہے اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا اور ابن رشد کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق مابعد الطبیعۃ کی گیارہویں کتاب میں جو مختصر بحث کی ہے، وہ عربی فلسفہ میں آکر مسئلہ وحدت الوجود کا سنگ بنیاد قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں ارسطو کی جو تحریریں ہیں، ان پر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق وشوق سے قلم اٹھاتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے مل گئے، یہ سب وہی اثرات ہیں جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مفسرین سے ورثہ میں ملے تھے۔

غرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یونانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہیں ان کے اثرات وعلامات ابتدائے دور تکون سے عرب فلسفہ کے اندر نمایاں ہیں، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا آدم ہیں، ان کی اور ان کے بعد والوں کی تحریروں میں کوئی فرعی یا اصولی فرق نہیں پایا جاتا اور شروع سے آخر تک ترتیب مضامین بھی باقی رہے جو اگلوں نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب میں اس بات میں ممتاز ہے کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم مجلدات میں بحث کی بایں ہمہ کندی اور فارابی سے اس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، اس کے فلسفہ کا جو کچھ ماحصل ہے، وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ چوں کہ ذات بسیط واحد ہے اس لئے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعینات وتشخصات جو عالم کی روح رواں ہیں، ان سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہیں، نہ اس کو ان کا علم ہے اور نہ اس نے براہ راست ان کو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کرلے، یعنی ساری کائنات اپنے اصلی رنگ میں اس کو مشہود ہوکر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے انسان کو

یہ رتبہ حاصل ہو جاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اس پر ہونے لگے اور یہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، جتنا اس میں کمال پیدا ہوگا اسی قدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائے گی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہیں کر سکتا، باستثنا ان افراد کے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کر کے اس عالم فانی میں وارد ہوتے ہیں، ان چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، یہی افراد ہیں جو انبیاء کہلاتے ہیں۔

اندلس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، ان سے قبل اندلس میں ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہے، اس نے اپنی کتاب "ینبوع الحیاۃ" میں مشائی فلسفہ کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملا دیئے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ میں بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہے، ابن باجہ [1] کا فلسفہ بھی متضاد خیالات کا آئینہ ہے، فکر و نظر کے مقابلہ میں کشف و ذوق کو وہ محض خیال آفرینی کا ذریعہ خیال کرتا تھا، اس کی رائے تھی کہ کشف و ذوق محض خیالی باتیں ہیں، حقیقی علم جو کچھ حاصل ہوتا ہے فکر و نظر سے حاصل ہوتا ہے، آدمی فکر و نظر سے وہ کچھ دیکھتا ہے جو واقع میں ہے اور کشف و ذوق سے وہ چیز دکھائی دیتی ہے جو اس کے خیال میں ہے، اس لئے کشف و ذوق کا علم محض خیال کی ترقی پر منحصر ہے، [2] اتصال عقل کے مسئلہ میں اس کا خیال ہے کہ انسان کی حقیقی سعادت صرف اس بات پر منحصر ہے کہ عقل کل سے اس کا اتصال ہو جائے، یہ اتصال اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے لیکن اس کے حاصل کرنے کا ذریعہ کیا ہے؟ بس یہی سوال ہے جہاں سے ابن باجہ مشائی فلسفہ چھوڑ کر تصوف کے حدود کے اندر داخل ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ اتصال محض خلوت اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے، خالی فکر و نظر یہ سعادت حاصل کرنے کے لئے بالکل بیکار

---

[1] ابن باجہ بہ مقام سارا گوسا قبیلہ اپنی نجیب میں پیدا ہوا، ابوبکر کنیت محمد بن یحییٰ بن باجہ نام اور ابن الصائغ عرف ہے، سنہ ولادت نامعلوم ہے اتنا پتہ چلتا ہے کہ ۵۳۳ھ میں عنفوان شباب میں انتقال کیا اور پیدائش پانچویں صدی کے آخر کی ہے، طب، ریاضیات، علم ہیئت، فلسفہ، موسیقی اور منطق میں یگانہ روزگار تھا، حافظ قرآن اور ادیب و شاعر بھی تھا، مختلف حکومتوں میں وزارت کے عہدہ پر فائز رہا۔ [2] رسالہ حی بن یقظان لابن الطفیل ص ۵۔

ہیں، حیوٰۃ المعتزل اور تدبیر المتوحد جن کے ناموں سے ان کی غرض تصنیف ظاہر ہے، اسی خیال کے ثابت کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں۔

ابن الطفیل [۱] بھی فلسفہ میں گو ابن باجہ کے اس اصول کا پابند تھا کہ انسان کا عقلی کمال محض قوت نظری کے نشو ونما پر موقوف ہے اور اس لحاظ سے اس کو بھی اسی فرقہ میں شمار کرنا چاہئے، جس میں ابن باجہ کا شمار ہے لیکن بایں ہمہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ غزالی کی طرح عقلی فیصلوں میں اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا تھا، کیوں کہ جابجا وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ عقلی فیصلے بھی گو صحیح ہوتے ہیں اور مشاہدۂ ذوقی کے فیصلوں سے مختلف نہیں ہوتے تاہم مشاہدۂ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جو عقلی گورکھ دھندوں میں نہیں نظر آ سکتا لیکن مشکل یہ ہے کہ:

> ''مشاہدۂ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا ہے اس کو الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھال سکتے، کیوں کہ یہ پرشوکت بلند معانی الفاظ کے جامہ میں آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اظلال واشباح سے مشابہ ہو جاتے ہیں، حالاں کہ نفس حقیقت کے اعتبار سے ان کو ان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ ادائے مطالب میں قاصر رہے اور اکثروں نے اس راہ میں ٹھوکریں کھائیں [۲]

وہ مشاہدۂ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہے لیکن باوجود اس کے عقل نظری کے احکام کو بھی غلط نہیں سمجھتا، بلکہ عقلی نشو ونما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہے، اس بنا پر اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں، بلکہ اشراقیت اور مشائیت سے مل جل کر ایک

[۱] ابن الطفیل (ابوبکر محمد بن عبدالملک بن طفیل (القیسی) مضافات غرناطہ کے ایک مقام وادی آش میں پیدا ہوا، تاریخ وسن ولادت نامعلوم ہے، مؤرخین بارہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں ولادت لکھتے ہیں، اس نے اپنے وطن میں فلسفہ اور طب کی عمدہ تعلیم پائی، وہ اپنے وقت کا مشہور طبیب، ریاضی داں اور فلسفی تھا، کہا جاتا ہے کہ وہ ابن باجہ کا شاگرد تھا لیکن خود اس کا بیان یہ ہے کہ مجھ سے ابن باجہ کی ذاتی ملاقات نہ تھی، ہاں اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا، امیر غرناطہ کا وہ کاتب ہو گیا تھا، بعدازیں سلسلہ موحدین کے پہلے دو تاجداروں کے دربار میں اس کو رسوخ حاصل ہوا اور ابو یعقوب یوسف کے عہد حکومت میں ۱۱۶۳ء میں وہ وزارت اور طبابت کے عہدہ تک پہنچا، ۱۱۸۵ء میں مراکش میں وفات پائی۔ [۲] رسالہ حی بن یقظان ص ۶۔

نئی شکل ہے، یعنی اس کے فلسفہ کی بنا نہ مشائیہ کی طرح محض عقل نظری پر ہے اور نہ اشراقیین اور صوفیہ[1] کی طرح محض مشاہدۂ ذوقی پر بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ ہے جس میں ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہے مگر آخری کمال کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں وہ ابن باجہ کا ہم نوا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ عقل کل سے انسان کا اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہے۔

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دونوں نامور فلسفیوں سے اصولاً مختلف الرائے ہے، وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور تصوف کو ہم بے معنی خیال کرتا ہے، خلوت و مراقبہ کا مخالف ہے اور محض علم و ادراک کو وسیلۂ سعادت و نجات سمجھتا ہے، وہ صحیح معنوں میں ارسطو کا وفادار مقلد ہے، اس کو نہ تامسطیوس کی تحریریں برگشتہ کرتی ہیں، نہ پروکلس اور حمبلیکیس کی معجزانہ خلوت پسندی سے اس کو لگاؤ ہے اور نہ فرفوریوس، امونیس اور سمپلیسس کی گمراہیوں سے وہ دھوکہ میں آتا ہے، وہ خوب جانتا ہے کہ اسکندریہ کے ان مفسروں نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہے، وہ ارسطو کی محض وہ کتابیں اٹھالیتا ہے جن پر استناد و قطعیت کی مہر لگی ہے اور ان کتابوں کو مطلق ہاتھ نہیں لگاتا جو مشائیت کے نام سے اشراقی طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہیں، نہ اس کے فلسفہ میں خلوت و جلوت ہے اور نہ تجرد اور جذب و فنا کا لگاؤ ہے،

---

[1] صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر بیرونی کی تحقیق کا تذکرہ خالی از دلچسپی نہیں، وہ یونان کے ایک فرقہ صوفیہ کے اس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صرف باری تعالیٰ کا ہے اور موجودات کا وجود محض ظل و شبح ہے، کہتا ہے "وھذا اری السوفیة وھم الحکماء فان سوف بالیونانیة الحکمة لماذھب فی الاسلام قوم قریب من رائیھم سمو اباسمھم ولم یعرف للقلب بعضھم فنسبھم التوکل الی الصفة وانھم اصحابھا فی عصر النبی ﷺ" (کتاب الہند ص ۱۶) اس بنا پر اس کا املا سین سے ہونا چاہئے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و انشاء کا لحاظ کر کے املا مشہور کی پیروی کی ہے، جذب و فنا، مسائل وجود و ماہیت کائنات و طریق سلوک کی جس طرز پر ہمارے صوفیہ اور یونان کے فرقہ اشراقیہ یا سوفیہ نے تشریح کی ہے ان دونوں کی باہمی مماثلت کی بناء بیرونی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

مفسرین میں سے اگر کسی سے وہ استشہاد بھی کرتا ہے تو صرف ثیوفراسطس اور اسکندر افرودسی سے جن کے متعلق اس کو یقین ہے کہ مشائی فلسفہ کی بے میل اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ فلسفہ کی تیز مشعل اپنے ہاتھ میں لے کر ضعیف الاعتقادی، تصوف اور علم کلام کے مقابلہ میں یکساں وار کرتا ہے، وہ متکلمین کو اس بات پر جھڑک دیتا ہے کہ نظریۂ ارتقا کے مقابلہ میں وہ نظریۂ تخلیق کی حمایت کرتے ہیں، امام غزالی سے وہ اس بنا پر مقابلہ کرتا ہے کہ اسباب و مسببات کا قطعی انکار کر کے وہ فلسفہ و حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا اور فارابی کی وہ اس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ مذہب، تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو نظر انداز کرتے اور تینوں کو باہم دگر مخلوط کر دیتے ہیں، وہ اس کے سخت خلاف ہے کہ مذہب میں فلسفہ کی یا فلسفہ میں تصوف و مذہب کی آمیزش کی جائے، وہ مذہب اور فلسفہ دونوں کو حق سمجھتا ہے، مگر اس کو یہ گوارا نہیں کہ دونوں اپنے اپنے حدود سے قدم نکال کر ایک دوسرے پر بے سمجھے بوجھے حملہ آور ہوں، وہ مذہب میں تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہے، کیوں کہ نہ بدون اس کے چارہ ہے اور نہ مذہب و فلسفہ میں بغیر اس کے اتحاد قایم رہ سکتا ہے، مگر بایں ہمہ مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک لمحہ کے لئے بھی وہ جائز نہیں رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہے اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے، حشر اجساد سے اس کو انکار نہیں، لیکن بایں ہمہ وہ اعادۂ معدوم کے مسئلہ میں ارسطو کا ہم نوا ہے، معتزلہ کی طرح رویت باری کا انکار نہیں کرتا، تاہم اس مسئلہ میں اشاعرہ کی بے معنی تحقیقات پر اس کو ہنسی آتی ہے، غرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہے تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام سے بیگانہ وار دین و ایمان میں بھی فتور نہیں آنے دیتا۔

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت و شیفتگی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ جا بجا اس کی ان خطیبانہ انداز کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچوں میں شامل کی ہیں، چنانچہ تلخیص کتاب الطبیعیات کے دیباچہ میں کہتا ہے ''اس کتاب کا مصنف ارسطو بن نیقو ماخس ہے، جو یونانیوں میں سب سے زیادہ عقل مند گذرا ہے، اس نے منطق، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اٹھایا اور اس طرح اٹھایا کہ دوسروں کے لئے کوئی گنجایش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی اس کا خاتم ہے، موجد اس لئے کہ پیش تر جن لوگوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا،

انہوں نے ایسے خیالات ظاہر کیے جو نا قابل التفات اور بے معنی ہیں اور اس کو خاتم میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ ان پندرہ صدیوں کے اندر یعنی اس کے زمانے سے لے کر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص اس کے خیالات کی تردید کر سکا اور نہ کسی نے ایک حبہ اس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، ان اوصاف حسنہ کی ایک شخص میں جامعیت نہایت حیرت انگیز ہے، ایسی ذات جو کمال واجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے، ایک اور موقع پر کہتا ہے ''ہر قسم کی حمد وثنا اس ذات کے لئے جس نے ارسطو کو کمال واجتہاد کی اعلیٰ نعمتیں عطا کیں اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانوں میں وقعت وبرتری بخشی، ذَلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَآءُ'' ایک اور موقع پر کہتا ہے ''ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت مکمل ہے کہ انسان کے اعلیٰ پرواز تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہے، گویا خدا نے اس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر ونظر کے طریقوں کی تعلیم دے'' ایک اور موقع پر کہتا ہے ''ارسطو فلسفہ کا واحد معیار ہے، کیوں کہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان میں اول بدل کرنا ممکن ہے، مگر یہ ناممکن ہے کہ اس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہنچ سکے، ایک موقع پر کہتا ہے ''ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہے، جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہے، ابن رشد گو کہیں کہیں ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہے، تاہم ارسطو کی کتابوں کی شرحوں میں وہ ارسطو کے خیالات بے کم وکاست نقل کر دیتا ہے اور ان پر کوئی اضافہ نہیں کرتا، ارسطو کی کتابوں کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ میں وہ کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہے، اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کر دیا کرے، باقی ہر ایک مسئلہ کی تنقید اس کے دائرہ سے خارج ہے۔[1]

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہے، اس کی بنا پر بجا طور یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا وفادار مقلد تھا، یعنی گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابوں میں محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہیں مگر ان کی کتابیں خود ان کے اس دعوی کی تکذیب

[1] ابن رشد کی کتابوں کے یہ حوالے رینان سے اخذ کیے گئے ہیں۔

کرتی ہیں، بہ خلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعویٰ کرتا بھی ہے، تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اس کا خیال رکھتا ہے اور شارح ومفسر کے حدود سے آگے قدم نہیں بڑھاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعویٰ کرتے ہیں، کہ انہوں نے ارسطو کی صرف ترجمانی کردی ہے لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلے گا کہ ارسطو کے فلسفہ میں انہوں نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کردیا ہے، چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہاں کہیں ہم مقابلہ کریں گے، وہاں خود ابن رشد کی زبانی یہ بتلائیں گے کہ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں جس کے متعلق خود اس کا بیان یہ ہے کہ اس میں محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہے، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کردیئے ہیں۔

اب آخر میں گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کرلو۔

(۱) شامی اور سریانی زبانوں سے یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے گئے ان سے عربی فلسفہ کی تکوین ہوئی، یہ ترجمے اصلی کتابوں کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجموں کے ترجمے تھے۔

(۲) ان تراجم کو لے کر جن لوگوں نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے، بلکہ اہل عجم یا عجمی نژاد مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت میں عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہیں۔

(۳) مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت وتکوین غلط راستہ سے ہوئی، یعنی عربی فلسفہ کی بنیاد محض یونانی کتابوں اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اجنبی مجموعۂ خیالات کا نام ہو کر رہ گیا اور جدید تحقیقات کا باب مسدود ہوگیا۔

(۴) مسلمانوں کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوئیں اور عام طور پر ان میں انہیں کتابوں کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کردی گئی تھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات ارسطو کے نام سے مسلمانوں میں اشاعت پذیر ہوگئے۔

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل کردیئے گئے تھے لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے بہت پہلے عمل میں آچکا تھا، یعنی اسکندریہ میں جہاں پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی۔

(۶) عربی فلسفہ دور اول سے آخر ترین دور تک یکساں منزل طے کرتا رہا اور اس میں حبہ برابر اضافہ نہ ہوسکا، یہاں تک کہ جن عناصر سے شروع میں اس کی تکوین ہوئی تھی، وہ آخر تک علی حالہ باقی رہے۔

(۷) ابن سینا، ابن باجہ اور ابن الطفیل گو مشائیت کی تقلید کے مدعی ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ ان سے کوئی بھی جادۂ استقامت پر قایم نہ رہا اور مشائیت کے نام سے ہر ایک نے اشراقیت کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے ادعا کے باوجود اس کا نہایت سچا وفادار مقلد تھا، اس بنا پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ میں سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیے۔[۱]

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں

اوپر گذر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوسکیں، زیادہ تر ان کتابوں کی اشاعت ہوئی، جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، نیز جو اصلی کتابیں دستیاب بھی ہوئیں ان کے مطالب کی تشریح و تفسیر میں انہوں نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیریں مشائیت کی روح کے خلاف اشراقیت کے رنگ میں لکھی گئی تھیں، ان دو باتوں پر اس بات کا اضافہ کرو کہ کندی کے بعد جتنے فلاسفہ گذرے ہیں، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر ان میں سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے واقفیت رکھتے ہوں اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعویٰ قطعاً ناقابل تردید ہے، حالاں کہ ارسطو کے واحد مفسر ہونے کی

[۱] یہ نتائج ذاتی معلومات وخیالات کی بنیاد پر اخذ کئے گئے ہیں، اس لئے ان کی ذمہ داری کسی اور مصنف پر عائد نہیں ہوتی، صرف مؤلف ہٰذا ان کا ذمہ دار ہے، ان نتائج کی اہمیت اور واقعیت کا اندازہ کرنے کے لئے خود فلاسفہ عرب کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے، کتاب ہٰذا کے موضوع سے ان کا تعلق اس وقت بہ خوبی عیاں ہوگا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آراء نظریات (جن کا تذکرہ پچھلے ابواب میں بالتفصیل گذر چکا ہے) کے ساتھ ملا کر مطالعہ کیا جائے۔

حیثیت اس کو مشرق میں ہمیشہ سے حاصل رہی ہے۔

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر مسلمانوں کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلط فہمیاں ہوئیں فارابی نے ''الجمع بین الرائین'' کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہے، کتاب کے نفس موضوع کی صحت سے یہاں ہمیں بحث نہیں، اگرچہ حقیقت میں یہ نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بین ایک مثال ہے، بہرحال جن شواہد و دلائل کی بنا پر موضوع کتاب کے ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے، اس کی دو ایک مثالیں ہم پیش کرتے ہیں۔

(۱) قدامت عالم کے مسئلہ میں دونوں فلسفیوں کے خیالات کے درمیان مطابقت اس طرح ثابت کی گئی ہے کہ ارسطو نے اثولوجیا میں اور افلاطون نے طیماؤس میں قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی تثلیث پر مبنی ہے، جس میں مثل افلاطونیہ کا وجود نفس ازلی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہے، اس کے علاوہ افلاطون انحلال نفس کا انکار کرتا ہے اور ایک حد تک تناسخ کا قائل ہے اور اس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت وابدیت دونوں ثابت کر دی ہیں، اسی طرح یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اثولوجیا حقیقت میں ارسطو کی تصنیف نہیں ہے، ان مباحث پر اس نے صرف مابعد الطبیعۃ میں بحث کی ہے اور اس میں بھی خالص الٰہیانہ طرز کے مباحث، یعنی وہ بحثیں جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم کے باہمی تعلقات سے ہے، ان پر صرف تین فصلوں میں بحث کی ہے، ایک میں خدا کے صفات سے، دوسری میں نفوس فلکیہ اور ان کے مدارج وتعداد سے اور تیسری میں علم باری کے مسئلہ سے ان تین فصلوں کے علاوہ کتاب بھر میں کہیں اس قسم کی کوئی بحث نہیں ہے اور واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعۃ کی تصنیف کی غرض ہی یہ نہیں ہے کہ الٰہیانہ طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم وحدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعیات کی طرز کی کتابوں سے ہوتا ہے، مثلاً کتاب الکون والفساد اور کتاب النفس وغیرہ اور ان کتابوں میں وہ صراحت کے ساتھ قدامت کا طرف دار ہے۔

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریۂ امثال سے انکار کر کے افلاطون کے کلام میں

صریح تحریف کی ہے اور اس مسئلہ میں ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہے، حالاں کہ یہ دونوں کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریح اظہار یا محض ہٹ دھرمی ہے۔

غرض اس طرح کے اور مباحث اس کتاب میں درج ہیں، جن کی غلطی مزید تشریح و توضیح کی محتاج نہیں، اس قسم کی غلط فہمیاں فلاسفۂ اسلام میں عام ہیں اور ان غلط فہیموں کا سبب یہی ہے کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابوں کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے اور دیگر مفسرین کے کلام پر اعتماد کر لیتے تھے۔

ابن رشد بھی اس بارے میں اپنی ہم قوم جماعت سے مستثنیٰ نہیں، اگر چہ اس نے نہایت تلاش سے ارسطو کی محض مستند کتابیں فراہم کیں اور ان کی تشریح و تفسیر میں محض انہیں مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا۔

اس کی بعض غلطیاں تو وہ ہیں جو خود اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، اگر چہ اس نوعیت کی غلطیاں دوسروں سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور بعض وہ ہیں، جو تمام فلاسفہ عرب میں مشترک ہیں۔

نوع اول کی غلطیاں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر میں وہ یونانی شاعری کے اقسام کمیڈی، ٹریجڈی، ڈراما اور ایپک کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، چنانچہ وہ ٹریجڈی کا مفہوم یہ سمجھتا ہے کہ وہ مدحیہ شاعری کا نام ہے، اور کمیڈی کی ماہیت اس کے ذہن میں یہ آئی ہے کہ وہ ہجو گوئی کی قسم ہے اس بنا پر وہ ان دونوں قسم کی شاعری کی مثالیں عربی قصائد و کلام سے تلاش کرنے کی بے سود کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے اور تو اور اس کو یہ فکر ہوتی ہے کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالیں دستیاب ہو جائیں، ظاہر ہے کہ اس کی نظر یونانی شاعروں کے کلام پر تو تھی نہیں، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان و ادب کو سب سے بالا سمجھیں اور دوسری زبانوں کی شاعری و ادبیات کو اپنی شاعری و ادب کی عینک سے دیکھیں، اس بنا پر عرب فلاسفہ کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کر لیں۔

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند چوں کہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے

نا آشنا تھا، اس بنا پر اکثر اس کو اسما میں اشتباہ ہو جاتا ہے اور کہیں وہ مختلف فرقوں کی غلط تعبیر کرتا ہے، چنانچہ فیثاغورس اور پروٹاگورس میں وہ اکثر خلط ملط کرتا ہے، کریٹائل اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہے، ہرقلیہ اس کے نزدیک کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناناگوس، اتالین فرقہ کا بانی ہے، وقس علی ہذا، یہ غلطیاں اسی وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان وادب وتاریخ سے ناآشنائے محض تھا، ورنہ ایک یونانی زبان جاننے والے کے لئے ان کی تصحیح کوئی مشکل نہیں ہے۔

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قوموں کے تخیل اور شعور میں بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قوموں نے ہمیشہ عباد صالحین کی روحوں کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے، بہ خلاف مغربی قوموں کے کہ وہ روح کے اس مشرقی تخیل سے نا آشنا رہی ہیں اور غیر مادی روحوں کے بجائے انہوں نے ہمیشہ سے مادی قسم کی قوتوں یا اپنے ہی جیسے انسانوں کی پرستش کی ہے، مشرق میں روحیں صرف خدا اور انسان کے درمیان واسطہ کی حیثیت رکھتی تھیں، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کئے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ میں حشر ونشر کے قائل تھے، یونانیوں کے ہاں یہ تخیل ہی ناپید تھا اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتوں کے اسما جبرئیل اور میکائیل وغیرہ سامی زبانوں کے زائیدہ ہیں، مغرب میں فرشتوں کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہیں کی جاتی، مشرق میں جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کئے جاتے تھے، مغرب میں اس قسم کی کسی مخلوق کا تخیل نہ تھا، ہاں البتہ حیوانی اور انسانی شکل وصورت سے مخروج یار جولیت و انوثیت سے مخلوط خوف ناک قسم کی مخلوقات کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونوں قوموں کے مذہبی وغیر مذہبی تخیل میں بڑا فرق تھا۔

ارسطو کا نفوس فلکیہ کا نظریہ یونان کے علم الاصنام پر مبنی ہے اور کہیں بھول چوک سے اپنے اعتقاد کے خلاف اس موقع پر اس کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہے کہ:

> ”ہمارے آباؤ اجداد میں قدیم زمانہ سے بطور عقیدہ مسلمہ کے یہ روایت مشہور رہتی چلی آئی ہے کہ افلاک اور ان کے نفوس دیوتا اور انسان کے معبود ہیں اور سارا کارخانہ عالم ان دیوتاؤں کے قبضہ میں ہے، ان دیوتاؤں کی شکل وصورت انسان

یا دیگر حیوانات کی شکل وصورت سے مشابہ ہے، اس روایت کا مفہوم دیگر اضافوں سے قطع نظر کر کے اگر اس قدر سمجھا جائے کہ اس میں مبادی عالم اور افلاک کے معبود یا دیوتا ہونے کا اعتراف کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی والہام سے کم رتبہ نہیں اور جو طرز ادائے مطلب کا اختیار کیا گیا ہے وہ بھی عدیم المثال ہے۔"[1]

یہ فقرہ اس بات کے لئے کافی سند تھا کہ اس کی بنیاد پر عرب فلاسفہ نفوس فلکیہ کے نظریہ کی عمارت تعمیر کر لیتے، چنانچہ اس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ میں پہلے افلاک اور سیارے اور ان کی حرکتیں عالم کی بنا وتقویم کا ذریعہ قرار پاتی ہیں، پھر یہ حرکتیں ارادی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہیں، پھر ذی روح مخلوقات سے اتنی سی مشابہت کی بنا پر ان میں خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے بعد ان کے حامل اجسام یعنی افلاک ذی روح تسلیم کئے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں انسان کے ایسے قوائے ادراک ثابت کئے جاتے یں اور ابن سینا سے اس مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوتی ہے کہ افلاک قوت تخیل کے حامل ہیں یا نہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ تخیل محض جزئی اشیا کی ادراک کرنے والی قوت کا نام ہے، اس بنا پر افلاک اس قوت کے حامل نہیں ہو سکتے، اس کے علاوہ یہ قوتیں انسان کو محض اس لئے بخشی گئی ہیں کہ اس کی صیانت حیات میں کام آتی ہیں، افلاک کو صیانت حیات کی ضرورت نہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ اشرف قرار پاتے ہیں اور ان کی روحیں مخزن علم وادراک شمار کی جانے لگتی ہیں، اب ایک قدم بڑھا کر افلاک کے یہ نفوس باری تعالی کے وزرا کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح درجہ بہ درجہ ترقی کرتے کرتے عرش وکرسی اور ملائکہ مقربین کی حقیقت کی تطبیق، افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہے، یونانیوں نے تو افلاک ثابت کئے تھے، عرش و کرسی کو ملا کر ہمارے ہیئت داں بھی یہ تعداد پوری کر لیتے ہیں، حالاں کہ ارسطو خود اڑتالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہے وہ تداویر اور اجزائے فلک کو بھی اس تعداد میں شمار کر لیتا ہے اور اس بنا پر نفوس فلکیہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ کی

[1] "مابعد الطبیعہ" ص ۲۵۴۔

بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی بچ گنی زیادہ ہو جاتی ہے۔

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابوں میں کہیں درج نہیں، وہ صرف ایک حرکت اور ایک محرک کا وجود تسلیم کرتا ہے، باقی اس کے علاوہ جتنے محرکات یا حرکتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں، وزارت یا ملکوتیت کے تخیل کا پتہ بھی نہیں لگتا، صرف فقرۂ بالا کی بنیاد پر درجہ بہ درجہ عرب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کر لی اور لطف یہ ہے کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دے دی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہیں، ارسطو اور عرب فلاسفہ کی کتابوں کا مقابلۃً مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ مغربی خیالات میں کس حد تک سامی خیالات کا میل کر دیا گیا ہے، یہ جراثیم کچھ تو اسکندریہ میں پیدا ہو چکے تھے اور کچھ عربوں نے اضافہ کئے، صرف ایک مثال درج کر دی ہے، اس موضوع کی بحث و تفتیش کے لئے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

(۳)

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات میں پڑھا ہوگا کہ بعض کتابیں اس نے اس موضوع پر لکھی ہیں کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور جو بعض مسائل فلسفہ میں ان دونوں نے اضافہ کئے، ان کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہیں، فصول بالا میں گذر چکا ہے کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہے کہ:

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی۔

(۲) بعض مسائل میں ارسطو سے اختلاف کرنے کے باوجود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے۔

(۳) بعض مسائل متکلمین سے اخذ کر کے ارسطو کے نام سے فلسفہ میں اضافہ کر دیئے۔

اب اس فصل میں ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہیں۔

ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابیں تین ہیں، شفا، اشارات اور نجات، ان میں سے

شفاء کے مقدمہ میں اس نے خود تصریح کی ہے کہ اس کتاب میں میں نے ارسطو کے خیالات بے کم وکاست نقل کر دیئے ہیں، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، یہ کتاب ناپید ہے لیکن ابن رشد نے تہافت التہافت میں ایک موقع پر ضمناً یہ لکھا ہے کہ خالق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود معبود ہیں، اس نظریہ پر ابن سینا نے فلسفہ مشرقیہ میں بحث کی ہے اور اسی سبب سے اس کتاب کا نام اس نے فلسفہ مشرقیہ رکھا ہے کہ اس میں اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا نے پیروی کی ہے [1]

فارابی نے فصوص الحکم ایک کتاب لکھی ہے جس میں ملائکہ، لوح وقلم، خلق وامر، وحی و نبوت اور نفس ومراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے اور اس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ مباحث بھی ہیں، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفا میں جس کے متعلق خود اس نے مقدمہ میں لکھ دیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہے، اس نے نبوت وامامت کی بحثیں اضافہ کیں، اشارات میں نبوت، معاد، خلق، شر، دعا کی تاثیر، عبادات کی فرضیت خرق عادات اور اولیا کی کرامات پر جستہ جستہ مضامین لکھے جن میں جابجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا جاتا ہے اور علم کی بحث میں صوفیانہ مذاق کی بعض تحریریں بھی شامل کردی ہیں اور یہ سب کچھ اس نے ارسطو کے نام سے کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے رو پر قلم اٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریریات پیش نظر رکھ کر قلم اٹھایا اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کر دیا ہے اسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ سمجھے، چنانچہ مقدمہ میں وہ خود تصریح کرتے ہیں کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابیں میرے پیش نظر تھیں اور فلسفہ کی جو کچھ تردید میں نے کی ہے وہ صرف انہیں دونوں کے خیالات پیش نظر رکھ کر کی ہے [2] یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اس کتاب میں بعض ان مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا، مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صادقہ کا فیضان نفوس فلکیہ کے جانب سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

غرض حقیقت یہ ہے کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور

[1] تہافت التہافت ص ۱۰۴۔ [2] مقدمہ تہافت الفلاسفہ ص ۴۔

متکلمین کو دھوکہ میں ڈالا اور انہیں کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کی جانب بعد کو منسوب کر دیئے گئے، جن کا نام و نشان بھی ارسطو کی کتابوں میں نہیں ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ میں اس قسم کی تحریفیں جو کی ہیں، ان کو تین قسموں میں تقسیم کرنا چاہیے، (۱) وہ مسائل جن میں ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے، (۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے اضافہ کئے ہیں۔

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینا نے ارسطو کی تفسیر میں ثامسطیوس کی شرحوں پر اعتماد کیا ہے [۱] اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہیں، اس بنا پر یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے میں دھوکہ ہو گیا ہو

ابن سینا نے جن مسائل میں ارسطو سے اختلاف کیا ہے اس کی بعض مثالیں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

(۱) تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا کا خیال ہے کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہے، یعنی تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل غیر مخلوق مادہ کو ذی صورت اور متشکل کر دیتا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مذہب ارسطو کی رائے کے خلاف ہے، حالاں کہ ابن سینا نے اس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعۃ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی اس کی کتاب میں جس بات کی تصریح ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں اور تخلیق میں فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مادۂ غیر متحرک کو وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت میں ہوتی ہے، فعلیت میں آ جاتی ہے، یعنی فاعل نہ مادہ کو خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صرف ان چیزوں کو خلق کرتا ہے جو ان سے مل کر بنتی ہیں [۲]

(۲) ابن سینا قائل ہے کہ جسم فلکی اجسام سفلیہ کے مانند ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو اس کا قائل نہیں، کیوں کہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہیں اور جو چیز ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، [۳] ارسطو کے مابعد الطبیعۃ کی متعدد فصلوں سے ابن رشد کی تائید ہوتی ہے۔

---

[۱] ملل و نحل شہرستانی۔ [۲] مابعد الطبیعۃ، [۳] تہافت التہافت ص ۷۱

(۳) ابن سینا نے ثابت کیا ہے کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اور یہی سبب ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نفوس ابدی ہیں اور اشخاص کی تعداد سے زیادہ ان کی تعداد نہیں ان کو مجبوراً تناسخ کا مذہب اختیار کرنا پڑا۔[۱]

(۴) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اس طور پر ثابت کیا ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں، یعنی وجود و عدم سے ان کی نسبت برابر ہے، ان کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کوئی مرجح ہونا چاہئے، وہی مرجح خدا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو کی یہ دلیل نہیں ہے بلکہ اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک محرک ہونا ضروری ہے، وہی محرک خدا ہے۔[۲] ارسطو کی مابعد الطبیعۃ کی عبارت ابن رشد کی تائید میں ہے۔

(۵) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا ممکن بالذات واجب بالغیر مثلاً افلاک اور عقول اور ممکن بالذات[۳] یعنی عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ یہ ارسطو کا مذہب ہے، چنانچہ اس کے جانب انہوں نے تہافت کی متعدد فصلوں میں اشارہ کیا ہے لیکن ابن رشد نے اس مسئلہ پر تہافت التہافت میں مفصل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ ارسطو ممکن بالذات و واجب بالغیر کی قسم تسلیم نہیں کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے میں تین مذہب ہیں، ایک فریق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا ہے اور تمام تر باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہے یہ متکلمین کا گروہ ہے، دوسرا فریق عالم کو ازلی مانتا ہے لیکن اس میں بھی دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک کہتا ہے کہ ازلیت اس میں واجب بالذات کی جانب سے آئی ہے، یہ فلاسفہ کا گروہ ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ عالم بالذات ازلی ہے، کسی دوسری شئے کے سبب سے اس میں ازلیت نہیں پیدا ہوئی، یہ خیال دھریوں کا ہے، تو گویا اصلی بحث اسی قدر ہے کہ عالم حادث ہے یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہے یا غیر مخلوق پس اس بنا پر یہ تقسیم ہی بیکار رہے کہ موجودات واجب بالذات ہیں، یا ممکن بالذات و واجب بالغیر یا ممکن بالذات کیوں کہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہے (جیسا معلوم ہو چکا ہے) کہ عالم ممکن ہے یا واجب[۴] ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق میں

---

۱ تہافت التہافت ص ۷۱۔ ۲ ایضاً ص ۷۲ ۔ ۳ ایضاً ص ۷۴ ۴ ایضاً ۷۴

متعدد مقامات پر یہ بحث کی ہے کہ ابن سینا کی یہ تقسیم یونانیوں کے بالکل خلاف ہے، ارسطو نے مابعد الطبیعہ میں جوہر کی تین قسمیں کی ہیں، حادث ومحسوس یعنی کائنات، قدیم ومحسوس یعنی افلاک اور غیر متحرک وغیرہ محسوس یعنی خدا، تو گویا جوہر متحرک جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہے اس کی صرف دو ہی قسمیں ہوئیں قدیم یا حادث بالفاظ دیگر واجب اور ممکن [1]

نمبر دوم کے مسائل وہ ہیں جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، من جملہ ان کے چند ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں:

(ا) مشہور ہے کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ **الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد** یعنی واحد مطلق سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہیں بلکہ خدا کی بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اول ہے، [2] لیکن یہ بات مہمل ہے کیوں کہ یہ قضیہ عام ہے، خدا میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا معلول واحد ہے اور علل میں یہ قضیہ اس لئے باطل ہو جائے گا کہ کائنات میں بہت سی مرکب چیزیں بھی پائی جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایک علت کی معلول ہوتی ہیں، کوئی یہ نہیں کہتا کہ انسان کا ایک جزء ایک علت کا معلول ہے اور دوسری علت کا، پس اس بنا پر یا تو یہ فیصلہ غلط ہو جائے گا یا یہ لازم آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہو سکے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ اس قضیہ کا یہ مفہوم سرتاپا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہیں، وہ شاہد کا غائب پر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ واحد سے صرف مفعول واحد کا صدور ہو سکتا ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ خدا بسیط محض ہے پس ان کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہے کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا صدور ہوا لیکن اگر مرکبات کے متعلق ان سے سوال کیا جائے وہ تاویلیں کرنے لگیں گے، ارسطو کا خیال اس کے خلاف ہے، وہ غائب کا شاہد پر قیاس نہیں کرتا اور اس بنا پر شاہد غائب میں اس قضیہ کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہے، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ قضیہ بولا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق میں کسی ایک مفعول کی کوئی تخصیص نہیں، فعل مطلق کے تحت میں کئی ایک مفعول

[1] مابعد الطبیعہ [2] تہافت الفلاسفہ امام غزالی ص ۲۷۔

آسکتے ہیں، اب رہا یہ سوال کہ اس قضیہ کی بنا پر خالق عالم تمام کائنات کا بلاواسطہ خالق نہ رہے گا، تو اس کا جواب ارسطو یہ دیتا ہے کہ جن چیزوں کا وجود دو ایک چیزوں کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ معقولیت کی حیثیت میں بھی اس ارتباط کے تابع ہوتی ہیں، یعنی جو چیز اس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہے وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہے، پس چوں کہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہے، لہٰذا جو اس علاقہ کا فاعل و محافظ ہے وہی عالم کا بھی خالق ہے، اس بنا پر قضیہ بجائے خود صحیح ہے، یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسیط محض فاعل کائنات کا فاعل نہ ہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخر میں ابن رشد کہتا ہے:

فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء فعليك ان تتبين قولهم هذا هل هو برهانی ام لا اعنی فی كتب القدماء لا فی كتب ابن سينا وغيره الذين غير وامذاهب القوم فی العلم الالٰهی[1]	دیکھو حکما کی طرف کس قدر لوگ غلط باتیں منسوب کرتے ہیں، تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ برہانی ہے نہیں لیکن قدما کی کتابوں کو دیکھنا، ابن سینا کی کتابوں کو نہیں جنھوں نے الٰہیات کے متعلق حکما کی رائیں الٹ پلٹ کر بیان کی ہیں۔

(۲) قضیہ مشہورہ الواحد لا یصدر عنه الا واحد کی بنا پر سلسلہ کائنات اس طرح قایم کیا گیا کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول اور جرم فلک کو پیدا کیا، اس طرح درجہ بہ درجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ ارسطو پر اتہام ہے، وهذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وابی نصر یعنی یہ ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتہام و بہتان ہے و اما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادی بعضها من بعض فهو لا يعرفه القوم یعنی ابن سینا نے یہ جو بیان کیا ہے کہ عقول عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں تو حکماء کو اس کی خبر بھی نہیں ہے[2]

(۳) اس سلسلہ میں ابن سینا نے یہ بات بھی ایجاد کی ہے کہ مبدءِ اول سے عقل اول کا وجود ہوا تو عقل میں دو حیثیتیں پیدا ہو گئیں اور ان دو حیثیتوں کی بنا پر اس سے دو چیزیں صادر

[1] تہافت التہافت ص ۴۹ [2] ایضاً

ہو گئیں، عقل ثانی اور فلک اول، اسی طرح درجہ بہ درجہ دو حیثیتیں نکالتا اور الواحد لا یصدر عنہ الاالواحد کو منطبق کرتا چلا جاتا ہے، امام غزالی نے اس پر اعتراضات کا پل باندھ دیا ہے لیکن ابن رشد کہتا ہے۔

اماالکلام فیما صدر عنها فانفرد ابن سینا بالقول الذی حکاہ ھهنا عن الفلاسفة وتجردھو للرد علیهم فتوھم انه رد علی جمیعهم ولیس ھذا القول لا حدمن القدماء[1]	عقول عشرہ کے ایک دوسرے سے صادر ہونے کے متعلق جو حکما کا قول امام غزالی نے نقل کیا ہے وہ قدما میں سے کسی سے ثابت نہیں، بلکہ وہ سرتاسر ابن سینا کی ایجاد ہے، امام غزالی یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے فلاسفہ کا رد کر دیا، حالاں کہ ان کا اعتراض صرف ابن سینا پر ہو سکتا ہے۔

(۴) اس سلسلہ میں ابن سینا نے سیاروں اور افلاک کی تعداد کے موافق عقول کی تعداد بھی گیارہ بتائی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تعداد غلط ہے، ارسطو کے قول کی بنا پر عقول کی تعداد پینتالیس ہے، کیوں کہ وہ افلاک اور اجزائے افلاک سب کے لئے ایک ایک عقل کا قائل ہے[2]

(۵) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا موجب بالذات ہے، یعنی عالم کو جو اس نے پیدا کیا تو ارادہ و اختیار سے نہیں پیدا کیا، بلکہ بالاضطرار پیدا کیا، ابن رشد نے تہافت التہافت (صفحہ ۴۱) میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ سرے سے یہ حکما کا قول ہی نہیں اور ابن سینا نے اس مسئلہ کی غلط تفسیر کی ہے۔

(۶) ابن سینا نے معاد کی بحث میں حشر اجساد کا ذکر اس طور پر کیا ہے کہ گویا فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں[3] ابن رشد کہتا ہے کہ وھذا شئی ما وجد لواحد ممن تقدم فیه قول، یعنی اس مسئلہ کے متعلق حکما کا کوئی قول موجود نہیں[4]

تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو متمین سے اخذ کر کے ابن سینا نے فلسفہ میں اضافہ

[1] تہافت التہافت ص ۶۳ [2] دیکھو مابعد الطبیعہ و تلخیص مابعد الطبیعہ ابن رشد مقالہ رابعہ۔ [3] دیکھو الہیات کتاب الشفا بحث معاد۔ [4] تہافت التہافت ص ۱۲۳

کئے، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں جابجا تحریر کیا ہے" وابن سینا تکلم فی اشیاء من الالهیات والنبوات والمعاد والشرائع لم یتکلم فیها سلفه ولا وصلت الیها عقولهم فانه استفاد هامن المسلمین "ابن سینا نے الہیات، نبوات، معاد، شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف نے نہیں بیان کی تھیں، نہ وہاں تک ان کا ذہن پہنچتا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے۔

(۱) کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت وامامت اور عقد بیعت وغیرہ کی بحثیں سرتاپا ابن سینا کی ایجاد ہیں، ارسطو کی کتابوں میں ان کا کہیں پتہ نہیں۔

(۲) اثبات فاعل پر جو یہ دلیل اس نے قائم کی ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے موجود ہونے کے لئے کوئی مرجح ہونا چاہیے وہ خدا ہے اس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان یہ ہے کہ ابن سینا نے یہ معتزلہ سے اخذ کی ہے وھو طریق اخذه من المتکلین اس کے بعد آگے چل کر دکھایا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اس دلیل کی بنا کیا ہے اور اشاعرہ اور ابن سینا نے اس میں کیا ترمیم کی ہے۔[1]

(۳) ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ کی کتابوں میں معجزات وکرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے، چنانچہ کتاب الاشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قایم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے، یا غیب کی چیزیں بتائے، یا دعا سے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ سب باتیں ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کی ہیں۔

الکلام فی المعجزات فلیس فیه للقدماء من الفلاسفة قول[2]

معجزات کے بارے میں قدمائے فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہیں۔

آگے چل کر کہتا ہے۔

واما حکاه فی اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا اعلم احدا

معجزات کے اسباب جو غزالی نے بیان کئے ہیں ان کا قدماء میں کوئی قائل نہیں ہے، صرف ابن سینا نے ان

[1] تہافت التہافت ص ۱۲۷۔ [2] ایضاً ص ۱۲۱۔

قال به الا ابن سینا[۱] مسائل پر بحث کی ہے۔

(۴) ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں خاص ایک عنوان مقرر کیا ہے اور اس میں یہ بحث کی ہے کہ باکمال لوگوں کو غیب کی باتیں کس طرح معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض لوگ مستجاب الدعوات کس وجہ سے ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اس بحث میں اس نے عقول مجردہ کو ملائکہ علمیہ یا ملائکہ مقربین قرار دیا ہے اور نفوس سماوات کو ملائکہ سماویہ اور اسی طرح لوح وقلم کی حقیقت بتلائی ہے اور آخر میں وہ رویا کی حقیقت یہ بتلاتا ہے کہ انسان کو نفوس سماوات سے جو تمام کلیات و جزئیات کے عالم ہیں، من وجہ اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہے، مگر کاروبار کی مشغولیت میں ہماری توجہ اس جانب سے ہٹی رہتی ہے لیکن جب ہم پر خواب شیریں کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس استعداد کا ظہور ہونے لگتا ہے اور غیب کی بچی بچی باتیں ہم کو معلوم ہو جاتی ہیں، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہے کہ نبی کی قوت نفسیہ عام انسانوں سے ترقی پذیر ہوتی ہے، اس بنا پر حالت یقظہ میں بھی نفوس سماوات سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال قایم رہتا ہے، ابن رشد ان مسائل کے متعلق کہتا ہے۔

واما ما یقوله فی هذا الفصل فی سبب الرؤیاء والوحی فهو شئی تفردبه ابن سینا و آراء القد ماء فی ذلك غیر هذا الرای[۲]	غزالی نے اس فصل میں رویا اور وحی کی حقیقت جو بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، باقی قدماء اس کے خلاف ہیں۔

ایک اور موقع پر کہتا ہے۔

واما ما حکاه فی الرویا عن الفلاسفة فلا اعلم احد اقال به من القدماء الا ابن سینا[۳]	غزالی نے وحی ورویاء کی جو حقیقت بیان کی ہے، وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدما سے اس بارے میں ایک حرف منقول نہیں۔

کتاب الشفاء میں ابن سینا نے ان مسائل پر جس طرح بحث کی ہے اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا نے زیادہ تر یہ خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کئے ہیں، اس کا باپ

[۱] تہافت التہافت ص ۱۲۲ [۲] ایضاً ص ۱۱۹ [۳] ایضاً ص ۱۲۲

باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان یہ ہے کہ بچپنے میں جب میرے باپ اور چچا نفس وعقل کے مسائل میں باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو میں توجہ سے سنا کرتا تھا۔

غرض ابن سینا نے متکلمین اور دیگر فرق اسلام سے بعض مسائل اخذ کر کے فلسفہ میں اس طرح گھلا ملا دیئے کہ فلسفہ کی شکل وصورت کچھ اور ہی ہوگئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رد میں جو کچھ لکھا اس کا رخ زیادہ تر ان مسائل کے جانب تھا، جو تمام تر ابن سینا کے ایجاد تھے، اس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابیں لکھی ہیں، مثلاً مضمون صغیر وکبیر وجواہر القرآن وغیرہ، ان میں نبوت، وحی، الہام، رؤیا، عذاب، ثواب، معجزات کی حقیقت کی جو تشریح کی ہے وہ تمام تر ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی۔

حصہ سوم
فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

باب اول
فلسفۂ ابن رشد یورپ کے یہودیوں میں

(۱) اسپین کے یہودی، اسپین کے یہودیوں کی اقامت گزینی، اسلامی فتوحات کے بعد عربوں اور یہودیوں کا میل جول، یہودیوں میں عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیوں کا فلسفہ، عربوں کی وساطت سے یہودیوں میں فلسفۂ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرولی اور اس کا فلسفہ۔

(۲) موسیٰ بن میمون اور اس کے تلامذہ، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری ابن میمون اور ابن رشد کے متعلق تلمذ کی روایت اور اس پر نقد، ابن رشد سے اس کا اتحاد خیال اور اس کے اسباب، متکلمین اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفۂ ابن رشد سے اس کی مطابقت ابن میمون کا شاگرد رشید یوسف بن یحییٰ، ابن رشد کے ساتھ اس کی عقیدت کا حال، میمونی فلسفہ کے خلاف مذہبی طبقہ کی عام شورش۔

(۳) عبرانی تراجم کا دور، اسپین سے یہودیوں کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ کرنے کی تحریک اور اس کے اسباب، دور اول کے مترجمین اور اس دور کے ترجموں کی خصوصیات خاندان ابن طبون، شمویل ابن طبون اور موسیٰ ابن طبون، اس کے دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا دور ثانی کالونیم بن کالونیم اور اس دور کے دیگر مترجمین چودھویں صدی عیسوی، لاوی بن جرسن اور موسیٰ اناربونی، آخری

فیلسوف الیاس مدیگو، سولہویں صدی عیسوی اور یہودیوں میں فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف الیوا اور موسیٰ مشینو، اسپنوزا اور فلسفہ جدید۔

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانوں میں یوں تو بے شمار فلاسفہ گذرے ہیں مگر ان میں دو فلسفی بہت مشہور نیک نام ہوئے، ایک ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر غلبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ میں مشرق کے علما ابن سینا کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے، عین اسی زمانہ میں ابن رشد افسردہ علمی انجمنوں کے صدر نشین و رہنما کی حیثیت سے مغرب میں شہرت حاصل کر رہا تھا، یہ داستان جتنی زیادہ طول طویل ہے اسی قدر دلچسپ ہے، اس لئے کہ یورپ میں ''فلسفہ ابن رشد کی تاریخ'' درحقیقت اس زمانہ کی یادگار ہے، جب یورپ مسلمانان اندلس کے فیوض سے مستفیض ہو کر اپنے نظام حیات کے ہر ہر شعبہ میں اصلاح کے لئے بیکل تھا، یہ تاریخ اس لئے اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اس سے مسلمانوں کے اس قدیم دور علمی کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ میں عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ ابواب سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مبادی حیات پر ''عقلیت'' کے رنگ میں بحث کرتا ہے اور عقلیت کی ترقی کا یہ خاصہ ہے کہ اس کی روشنی کے سامنے ادعاو تحکم اور تعصبات و توہمات کی تاریکی غائب ہو جاتی ہے، اس بنا پر ''فلسفہ ابن رشد'' کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا۔

لیکن قبل اس کے کہ یہ فلسفہ یورپ میں اشاعت پذیر ہوتا، اسپین کے یہودی اس کا شکار ہوئے، اسپین میں اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد میں آباد تھے، سب سے پہلے قسطنطنیہ کے بزنطین فرماں روا ہارڈین نے اپنے عہد حکومت میں ۵۰۰۰۰ لاکھ یہودیوں کو اپنے رقبۂ حکومت سے جلاوطن کر کے اندلس میں آباد کرایا تھا، عیسائیوں کو یہودیوں سے جو بغض وعداوت تھی اس کی بنا پر ان بیکس غریب الوطنوں کو اپنے حاکموں سے اس کے سوا اور کس بات کی امید ہو سکتی تھی کہ وہ ان کے معاملہ میں کبھی عدل وانصاف روا نہ رکھیں گے، چنانچہ جلاوطنی کے

وقت سے لے کر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۹۰ ہزار یہودیوں کو زبردستی بپتسمہ دیا جا چکا تھا اور پھر محض اسی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس بات پر بھی وہ مجبور کیئے گئے کہ معاشرت و رسم و رواج میں بھی چرچ کے احکام کی پیروی کریں [1] اس جور و ظلم کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سرزمین اس بدقسمت قوم کے لیئے دوزخ کا نمونہ بنی ہوئی تھی لیکن عربوں کے پہنچتے ہی ملک کی حالت میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہوگیا، مسلمان جنرل کے فرمان کے بموجب عیسائیوں اور یہودیوں کو شہری حقوق عطا کیئے گئے اور اسی سلسلہ میں نہ صرف یہودیوں کو آزادی حاصل ہوئی بلکہ عربوں کے اس روادارانہ طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کی تمام قوموں میں ایک مساوات پیدا ہوگئی، یہاں تک کہ یہ میل جول اتنا بڑھا کہ آپس میں شادی بیاہ تک ہونے لگا، عربوں نے اپنے ابتدائے عہد حکومت میں بہت جلد ان زمینوں کو بے دخل کر دیا جو روڈریک کے عہد حکومت میں رعایا سے زبردستی چھین چھین کر خالصہ بنالی گئیں تھیں، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے گئے تھے وہ فوراً بلا لئے گئے لیکن باوجود اس کے ملک کی عام آبادی افسوس ناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی کسر جب کسی طرح پوری نہ ہوئی تو بہ مجبوری افریقہ اور ایشیا سے نو آباد بلوا کر اندلس میں بسائے گئے، چنانچہ عرب اور بربری قبائل کے ساتھ پچاس ہزار یہودی بھی دیگر ممالک سے آکر یہاں آباد ہوئے اور فراغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہروں کی چہل پہل اور رونق پہلے سے دوبالا ہوگئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اس زمانہ میں ۱۰ ر لاکھ سے اوپر ہوگئی تھی۔

اندلس کی تمام قوموں میں میل جول پیدا ہو جانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب و لٹریچر اور علوم و فنون کی عام اشاعت و ترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا، دسویں صدی عیسوی میں اندلس کی تمام اجنبی قوموں میں جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہوگیا تھا، اس کی نظیر اس زمانہ میں بھی مشکل سے کسی ملک میں دستیاب ہوسکے گی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام قومیں ایک ہی زبان میں بات چیت کرتی تھیں، ایک ہی زبان کی نظموں اور راگوں سے اپنے کلام میں حسن پیدا کرتی تھیں اور ایک ہی قسم کے علوم و فنون سے اپنی دماغی

---

[1] ڈریپر جلد دوم ص ۱۸۔

ترقی میں اضافہ کرتی تھیں، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط میں رخنہ پیدا کرتے ہیں، یکسر مٹ گئے تھے اور تمام قوموں میں ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام قومیں ایک ہی غرض و مقصد کو گویا انجام دے رہی تھیں، قرطبہ کی مسجدیں ہزاروں لاکھوں طالب علموں سے بھری ہوئی تھیں، جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے۔[۱]

"قرطبہ کو اپنے نزہت افزا باغوں اور عالی شان قصور و محلات کے لئے مشہور تھا لیکن تمدن کی اعلیٰ شاخوں میں بھی اس کا رتبہ و استحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ دماغی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسروں اور کالجوں کی بدولت یورپ میں علوم و فنون کا مرکز بن گیا تھا، جہاں تحصیل علم کے لئے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم امنڈ امنڈ کر آتے اور یہاں کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب و لٹریچر کی بھی اتنی گرم بازاری تھی کہ معمولی بات چیت میں نظموں کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ جہاں اس عہد میں شعر گوئی معیوب خیال کی جاتی تھی، اندلسی عربوں ہی کی بدولت اس فن سے آشنا ہوا، عربی قصائد اور غزلیں اس کثرت سے زبان پر چڑھ گئی تھیں کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باشندے بھی عربوں کے دیکھا دیکھی انہیں کے طرز پر اپنی وحشی زبان میں شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفا سے لے کر معمولی درجہ کے ملاحوں تک میں شعر گوئی کا مذاق اتنا بڑھا ہوا تھا کہ بات بات میں گویا پھول جھڑتے تھے"[۲] دسویں صدی سے عربی زبان نے اندلس میں مادری زبان کی حیثیت پیدا کر لی تھی، یہاں تک کہ عیسائی بشپ تک عربی زبان میں قصیدہ گوئی کرنے لگے تھے،[۳] اور یہودی جنہوں نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی مایۂ ناز زبان سمجھتے تھے، چنانچہ اندلس کے یہودیوں میں ابراہیم بن سہل نہایت نامور شاعر گذرا ہے، اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ابوعلی الشلوبینی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعرا اور لغوی ہوئے ہیں، ادب و لٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہو گیا تھا، اس کے کلام میں بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایاں ہے، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہے، یہ دونوں اندلس میں عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کئے جاتے تھے۔

---

[۱] "ابن رشد" رینان ص ۳ [۲] "تاریخ اسپین" لین پول ص ۱۴۴ و ۱۴۵ [۳] "ابن رشد" رینان ص ۱۰۳۔

عربی ادب کا ذوق ملک میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتیں بھی عربی زبان میں شاعری کرتی تھیں، چنانچہ قسمونہ بنت اسمٰعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہے۔[1]

یہودیوں سے عربوں کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونوں کا لٹریچر بھی تقریباً یکساں مذہبی روایات اور ان کی تحریری یا زبانی تفاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے پیش تر یہودیوں میں ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفۂ قبالہ کہتے ہیں، اس کی ماہیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بنا عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی لیکن یہودی فلاسفہ کے ذریعہ معلومات وحی والہام اور مذہبی روایات تھے، یعنی ان کے معلومات کی انتہا یا تو خود توراۃ ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر اور گو بعض فلاسفہ اس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے قوم یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان بھی نہیں ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر نہ ہو، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، ان پر وہ بجائے عقلی دلیلوں کے مذہب سے استدلال کرتے تھے اور عجیب و غریب تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں ان کو ادا کرتے تھے۔[2]

یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیوں نے عربوں کے اثر کو ہر ملک میں تقریباً بہت جلد قبول کر لیا، نیز عربوں نے بھی اس بدقسمت قوم کو تقریباً ہر ملک میں اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیا، چنانچہ عربوں کے سایۂ عاطفت میں آکر یہودی قوم میں ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہو گئی تھی، دسویں صدی میں بغداد کے قریب بہ مقام سورا فلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا بانی مشہور ابی سعادیا تھا، فلسفہ کے اس نئے اسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ مشائیہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حسدے ابن اسحٰق نے پہلے پہل اس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گو مذہبی گروہ میں سے سلیمان بن ابراہیم نے اس نئے فلسفہ کے خلاف فتویٰ بھی شائع کیا لیکن

---

[1] مقری جلد دوم ص ۳۰۳ و ۳۰۵ [2] ''تاریخ فلسفہ'' برو کر ص ۴۰۸

یہ مخالفانہ کوششیں اس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، بلکہ بہ خلاف اس کے یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کرلی گئی، یہاں تک کہ گیارہویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہوگیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اس کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ ربی ابن اسحٰق اس گروہ میں ایک نہایت مشہور فلسفی ہوا ہے جس نے ''آراء الحکماء'' کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے۔[1]

ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیش تر گذرا ہے، اسپین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ مالقہ میں ۱۰۲۱ء میں پیدا ہوا اور ۱۰۷۰ء میں مرگیا، اس کی تمام تصنیفات تقریباً عربی میں ہیں، چنانچہ اس کی ایک تصنیف ''ینبوع الحیاۃ'' یورپ میں بہت مشہور ہے جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانوں میں ترجمہ ہوچکا ہے، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک نہیں لیتا، البتہ ابن رشد ''عقل'' کی بحث میں ابن جبرول کے حوالے دیتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کو ابن جبرول کی اصل کتاب ''ینبوع الحیاۃ'' دستیاب نہیں ہوئی۔

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ میں اختلاف ہے کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ میں شمار کیا جائے، موحدین میں یا ثنویین میں لیکن ''ینبوع الحیاۃ'' کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجایش نہیں رہتی، اس کے فلسفہ کی ابتدا تو ثنویت سے ہوئی ہے، مگر آخر میں وہ وحدت الوجود کا قائل ہوجاتا ہے، اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ ہے کہ عالم میں متضاد قوتیں ہیں، مادہ اور روح جن کو دوسرے لفظوں میں ہیولیٰ اور صورت بھی کہتے ہیں لیکن یہ دو متضاد نوعیں درحقیقت ایک جنس عالی کے اندر داخل ہیں جس کو وہ مادۂ عامہ کہتا ہے، تو گویا اس طرح پر ساری کائنات ایک متحد مربوط نظام سے عبارت ہے جس کی تخلیق مادہ عامہ سے ہوئی ہے، اس مربوط نظام میں اشیاء عالیہ، اشیاء سافلہ کی علت ہیں، مثلاً عقل نفس ناطقہ کی علت ہے اور وہ نفس حسی کی اور اسی طرح علی الترتیب، یہی ''مادہ عامہ'' ہے جس کو ابن رشد ''عقل عام'' سے تعبیر کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات میں ساری ودائر مانتا ہے، ابن رشد نے درحقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول سے اخذ کیا ہے اور اسی بنا پر وہ اس بحث میں ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہے[2]

---

[1] تاریخ فلسفہ بروکر ص ۲۰۶ و ۲۰۷ [2] آثار الادہار ص ۱۶۷ و ۱۶۸۔

گو ابن جبرول کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو مذہبی گروہ نے بے حد گھٹانا چاہا لیکن وہ اس ذریعہ سے یہودیوں میں فلسفہ ارسطو کی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جبرول پر یہودیوں کے جدید فلسفہ مشائیہ کا دور ختم ہو گیا اور اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفہ ابن رشد کا بھی علم بردار تھا اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے مخلوط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفہ قبالہ سے کوئی مناسبت نہ تھی۔

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں ۱۱۳۵ء میں پیدا ہوا، یہودی اس کی بڑی عظمت کرتے تھے، عنفوان شباب میں اس نے تالمود بابل اور تالمود یروشلم کی شرحیں لکھیں، جن کے باعث یہودی اس کو اپنا سرتاج سمجھنے لگے [۱] ایک عرصہ تک اندلس میں رہا، لیکن جب عبدالمؤمن نے اندلس سے یہودیوں کو جلاوطن کیا تو یہ کچھ دنوں مسلمان بنا رہا اور اس کے بعد ترک وطن کر کے مصر چلا آیا، جہاں صلاح الدین ایوبی نے اس کو اپنا طبیب خاص بنا لیا، ۶۰۵ء میں وفات پائی [۲] مؤرخین یورپ مثلاً بروکر وغیرہ اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہیں [۳]

[۱] ڈریپر جلد دوم ص ۱۲۴ [۲] اخبار الحکما قفطی ص ۲۱۰ [۳] یہ روایت اصل میں لیون افریقی کی ہے، وہ کہتا ہے کہ ابن رشد کے ایام نکبت میں موسیٰ بن میمون اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر بھی عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہے تو وہ مصر بھاگ گیا، لیون کی روایت یورپ میں مشہور ہو گئی اور چوں کہ ابن میمون ابن رشد کا معتقد اور اس کے بعض خیالات سے متفق تھا، بروکر نے لیون کو مستند خیال کر کے اس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق جینیغ نے اس پر یہ بات اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی صحبت کے اثر سے ابن میمون بے دین ہو گیا تھا، ان تمام روایات کی بنا لیون کی روایت پر ہے، مگر لیون کے کلام میں خود تناقض ہے، ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہے کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا اور یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، ابن باجہ کا شاگرد تو کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۸ء میں (بقیہ حاشیہ ص ۲۹۳ پر)

لیکن اس کی مشہور کتاب الدلالہ کے دوسرے اور نویں باب میں خود اس کی تصریح صرف اسی قدر ہے کہ اس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہے، اپنی اس کتاب میں وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، اصل میں ابن میمون کو مصر آ کر ابن رشد سے شیفتگی پیدا ہوئی اور اسی وقت سے اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۹۱ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیش تر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحییٰ کو لکھتا ہے کہ "میں ابن رشد کی تقریباً تمام شروح ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں، صرف رسالہ "حس ومحسوس" اب تک دستیاب نہیں ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ابن رشد نہایت منصفانہ رائے قایم کرتا ہے، اس لئے مجھے اس کے خیالات پسند ہیں لیکن افسوس کہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے اب تک اس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں۔[۱]

بہرحال خود اس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے متحد الخیال تھا اور اس لحاظ سے ابن میمون پہلا شخص ہے جس نے یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سنگ بنیاد رکھا، حقیقت میں دونوں کے متحد الخیال ہونے کا بڑا راز یہ ہے کہ فلسفہ میں دونوں کا ماخذ ایک تھا اور دونوں کو ایک ہی دشمن یعنی متکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اس لئے دونوں قدرتاً ہر ایک مسئلہ میں ایک ہی طرح کے نتیجہ پر پہنچتے تھے، اس کے علاوہ فلسفہ قدیم کی بنیاد جن اصول پر قائم کی گئی تھی ان میں خود تغیر واختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانہ قدیم کا فلسفی جب کبھی ان اصول کو تسلیم کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ ان ہی نتائج پر پہنچتا تھا، جن پر اس کے پیش رو پہنچتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر ازمنہ متوسطہ میں فلسفہ ایک خاص مجموعہ خیالات کا نام تھا جن کی وضع وترتیب میں بھی کبھی تغیر نہیں ہوتا تھا۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۹۲) ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت تو وہ اس لئے بے اصل ہے کہ ابن رشد کے ایام نکبت بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً تیس برس پیش تر بہ عہد حکومت عبدالمؤمن ابن میمون اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ میں ابن رشد معتوب ہوا ہے، اس وقت ابن میمون مصر میں صلاح الدین کا طبیب تھا۔

[۱] "ابن رشد" رینان ص ۱۰۵۔

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی متکلمین یہود پر فلسفہ کے اسلحہ سے حملہ کیا ہے، چنانچہ اس نے الدلالہ نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں مذہب یہود اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے اور ابطال جزء لایتجزیٰ اور تعلیل وخواص اشیاء وغیرہ مسائل میں متکلمین کی رد کی ہے، صفات باری کے مسئلہ میں ابن میمون فلاسفہ سے بھی دو قدم آگے ہے، یعنی وہ موجود اور شئی وغیرا عم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہیں رکھتا، وہ کہتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہیں کہ اس سے کون کون اوصاف مسلوب ہیں، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایسا نہیں ہے اور ویسا نہیں ہے لیکن یہ نہیں بتا سکتے کہ اس میں کون کون وصف پائے جاتے ہیں کیوں کہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت میں تعیین کردیں تو اس کو مخلوقات سے مشابہت ہو جائے گی، چنانچہ انتہا میں وہ یہاں تک پہنچا ہے کہ ہم خدا کو وحدہٗ لاشریک بھی نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ وحدت بھی ایک صفت ہے اور عیسائیوں کے اقانیم ثلثہ یعنی صفت علم صفت حیاۃ اور صفت ارادہ کی طرح اس کا بھی خدا سے جدا کر لینا ممکن ہے، موسیٰ بن میمون کا یہ مذہب تعطیل یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہوا کہ اس کے بعد سے مغرب کے تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنی خدا کے صفات کا انکار کرنے لگے[1]

موسیٰ بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفہ یہود کی طرح قدم عالم کا قائل نہ تھا لیکن باوجود اس کے وہ اس خیال کو کفر نہیں سمجھتا تھا، کیوں کہ اس کے نزدیک توراۃ سے اس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہیں، عقول کے مسئلہ میں ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علوم حاصل کرتی ہے اور وہ عقل فعال سے انسان کا کمال اس کی علمی ترقی پر منحصر ہے اور یہی خدا کی اصلی عبادت ہے علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہے لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس میں نہیں ہے اس لئے جاہلوں اور بے علموں کی ہدایت کے لئے خدا پیغمبروں کو مبعوث کرتا ہے، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہے اور کوئی مافوق العادت قوت نہیں ہے اور چوں کہ علم صادق اور وحی والہام کا مصدر ایک ہے یعنی عقل فعال اس لئے دونوں کے فیصلہ متضاد نہیں ہو سکتے، موجودات میں عقل کی تجزی کے متعلق اس کا فیصلے ابن رشد سے کچھ

---

[1] مقریزی جلد دوم ص ۴۷۶۔

مختلف ہے، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تجری کا قائل ہے حشر ونشر کے مسئلہ میں جو تاویلیں اس نے کی ہیں، اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہے۔ [۱]

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا، یہ مراکو کا رہنے والا تھا، یہودیوں کی جلا وطنی کے زمانہ میں یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفید ہوتا رہا [۲] یوسف کو بھی اپنے استاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانہ حیات میں اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملوں سے ابن رشد کے ساتھ اس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہے، لکھتا ہے:

> ''میں نے آپ کی عزیز دختر ثریا کو کل پیام نکاح دیا اس نے تین شرطوں کے ساتھ میری ناچیز درخواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے مہر کے میں اپنا دل اس کے ہاتھ فروخت کر ڈالوں، دوسرے یہ کہ عہد مودت پر ہم دونوں قسم کھالیں، تیسرے یہ کہ وہ دوشیزہ لڑکیوں کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہونا پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد میں نے یہ تینوں شرطیں پوری کرنے کی اس سے درخواست کی وہ بلا تکلف راضی ہوگئی، اب ہم دونوں باہمی الفت کے مزے لوٹ رہے ہیں، نکاح دو شاہدوں کی موجودگی میں ہوا تھا ایک تو خود آپ یعنی موسیٰ بن میمون اور دوسرا ابن رشد''۔

یہ خط اس نے ظرافت آمیز لہجہ میں لکھا ہے ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہے جس کو اس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا۔ [۳]

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہ واستعارہ کے لہجہ میں کیا ہے، جمال الدین قفطی اور یوسف سے سکونت حلب کے زمانہ میں بے انتہا دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال میں لکھا ہے جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خیالات میں وہ ابن رشد سے کہاں تک متفق تھا۔

جمال الدین کہتا ہے کہ ''ایک دن میں نے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہے کہ بعد مرگ

---

[۱] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۰۷ و ۱۰۶ [۲] اخبار الحکما قفطی ص ۲۰۷ [۳] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۰۷۔

روح کو اس دار فانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہے، تو ہم دونوں یہ معاہدہ کریں کہ ہم میں سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو ماجرائے مرگ سے مطلع کردے، چنانچہ یہ معاہدہ اس وقت ہم دونوں میں پختہ ہوگیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مرگیا، اب مجھے یہ فکر دامن گیر ہوئی کہ یوسف خواب میں آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک میں انتظار میں رہا، آخر ایک شب اس کی زیارت نصیب ہوئی، میں نے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن میں بیٹھا ہے اور اجلے کپڑے پہنے ہے، اس کو دیکھتے ہی میں نے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مسکرایا اور میری جانب سے منھ پھیر لیا لیکن میں نے اس سے اصرار کیا کہ وہ معاہدہ پورا کرنا پڑے گا تب مجبور ہو کر کہنے لگا کہ کل کلی میں جذب ہوگیا اور جز جزئی میں رہ گیا ،مطلب یہ تھا کہ نفس کلی عالم کلی میں جا کر مل گیا اور جسد کا حصہ جزئی مادۂ ارضی میں مل کر فنا ہوگیا[۱] یہ گویا مسئلہ انفصال وانجذاب نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابوں میں بے انتہا حمایت کی تھی۔

موسیٰ بن میمون اور اس کے تلمذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیوں میں فلسفۂ ابن رشد اشاعت پذیر ہوگیا، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت دیکھ کر مذہبی گروہ میمونیوں کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ ۱۳۰۵ء میں بارسلونا کے حبر اعظم سلیمان بن ادریس نے یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۲۵ برس کے سن کے پیش تر فلسفہ کی تحصیل میں مشغول پایا جائے گا وہ برادری سے خارج کردیا جائے گا، چنانچہ اس وقت سے موسیٰ بن میمون اس قدر بدنام ہوگیا کہ اس کے خلاف کتابیں نکلنے لگیں، اس شورش میں کیٹلانگ، پراونس اور ارگوان کے صوبے بہت پیش پیش تھے، جہاں عیسائیوں کی حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمونی فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدیوں تک جاری رہی لیکن جب یہودیوں میں داؤد کنجی، ابن فاخورا، یوسف بن کاسی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے تو اس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہبی طبقہ کو کامل شکست ہوگئی۔[۲]

---

[۱] اخبار الحکما قفطی ص ۲۵۸۔ [۲] "ابن رشد" رینان ص ۱۰۹۔

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موحدین کے دور حکومت میں عربوں اور دیسی عیسائی ریاستوں کے باہمی فیصلہ کن جنگوں سے پریشان ہو کر یہودیوں کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کر کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی ریاستوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان ظلمت کدوں میں ان یہودیوں نے آباد ہو کر علم وفن کی نئی روشنی پھیلانا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، ساراگوسا اور ناربون مسیحی اسپین میں اور مانٹ پلیئر لیونل بیزیر، اور مارسیلی، فرانس میں ان خاندانوں کی وجہ سے علم وفن کے خاص مرکز بن گئے۔[۱]

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی، اس لئے وہاں عربی سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہاں یہودی بھی عربی زبان میں تصنیف وتالیف کرتے تھے لیکن جب یہودیوں کا علمی مرکز فرانس اور مسیحی اسپین میں منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابوں کا ترجمہ کسی اور زبان میں کیا جائے، چنانچہ اب اس وقت سے یورپ کے یہودیوں کی علمی تاریخ میں دو متضاد انقلاب پیدا ہوئے۔

(۱) ایک طرف تو یہودیوں کا فلسفہ فلسفۂ ابن رشد میں بالکل ضم ہو گیا، ابن جبرول اور ابن میمون تک پھر بھی یہودیوں کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے نرے مقلد تھے، (۲) دوسری طرف یہودیوں کو اپنی قدیم مردہ زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، اب تک یہودیوں کی علمی زبان عربی تھی لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں آباد ہونے کے بجائے اس کے کہ وہ ان ممالک کی مستعمل زبان کو اختیار کرتی، اپنی قومی زبان عبرانی میں تصنیف وتالیف کرنے لگے، اس واقعہ سے جو بڑا انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیوں نے اندلس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی میں منتقل کر لیا، خاص کر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قوموں کو بھی اس کا پہچاننا

---

[۱] ''یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ'' جلد دوم، ڈریپر ص ۱۲۸۔

مشکل ہوگیا، یہی یہودی ہیں جنہوں نے ابن رشد کو یورپ میں اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیوں میں اب تک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہو کر صرف انہیں کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک طول طویل تاریخ مرتب ہو سکتی ہے، خاص کر اب اس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ اس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہیں جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اس کے لئے قطعاً بیکار ہوگی، آکسفرڈ اور فرانس کے کتب خانہ ابن رشد کی تصنیفات سے معمور ہیں لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک ایسی زبان میں منتقل ہوگیا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں بتلا سکتے کہ "ان تصنیفات کا اصلی مصنف ابن رشد بھی اس سے واقف تھا یا نہیں، اپنی زندگی میں ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اس کی تصنیفات عربی سے عبرانی میں منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین یورپ کی دلچسپی کے لئے تاریخی مواد فراہم کرتی رہیں گی، بے چارہ ارسطو جو فلسفہ ابن رشد کا مؤسس اول ہے اس کی کتابیں تو عبرانی میں دو ہی چار موجود ہیں لیکن ابن رشد کی تلاخیص ارسطو سے کتب خانے معمور ہیں اور کہیں کہیں تلخیصات کے صدقہ میں ارسطو کی بھی کوئی اصل کتاب محفوظ رہ گئی ہے[1]

دور اول کے مترجمین میں ابن طیبون کا خاندان بہت مشہور ہے، یہ لوگ اندلس کے

[1] یہ عبرانی ترجمے نہایت سطحی طور پر کئے گئے ہیں، بعض ترجمے تو اس قسم کے ہیں کہ ان کو ترجمہ کہنا مشکل ہے، عبرانی کے بجائے اصل عربی الفاظ اس کثرت سے استعمال کئے گئے ہیں کہ ترجمہ کی شان بالکل جاتی رہی ہے کہیں کہیں عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سوچے سمجھے لا کر رکھ دیئے ہیں، اس سے کچھ بحث نہیں کہ عربی لفظ کا مفہوم بھی اس عبرانی لفظ سے ادا ہوتا ہے یا نہیں، بلکہ اکثر جگہ اس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمہ غلط ہوگیا ہے، اکثر جگہ تصریفات صرفی ونحوی میں عربی کا تتبع اس کثرت سے کیا ہے کہ پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہے، بعض ترجمے مثلاً تلخیص کتاب الخطابۃ تلخیص کتاب الشعر، شرح جمہوریت اور تہافت التہافت مترجمین نے اپنے نام سے مشہور کر دیئے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں بہت سے نئے اضافے اپنے جانب سے بھی کئے ہیں، ان کا اسلوب ترجمہ دوسرے ترجموں سے مختلف ہے (ماخوذ از رینان)

باشندے تھے اور لیونل میں آکر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طیبون بہت مشہور فلسفی اور علم نباتات اور علم کیمیا میں ماہر تھا[1] اس کی ایک تصنیف اس وقت تک موجود ہے جس میں اس نے اس بات سے بحث کی ہے کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا پھاڑتا نہیں اس کے کیا اسباب ہیں[2] اس خاندان میں سب سے پہلے شمویل ابن طیبون نے "آراء الحکماء" نام کی ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بہ لفظ ابن رشد سے ماخوذ تھی، یہی کتاب ہے جس نے عبرانی میں ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چوں کہ اس وقت تک عبرانی میں پوری پوری کتابوں کے ترجمے موجود نہ تھے، اس لئے یہودیوں میں اس کو قبول عام حاصل ہوا لیکن جب پوری پوری کتابیں عبرانی میں ترجمہ ہو گئیں تو اس وقت یہ کتاب نگاہوں سے گر گئی، اسی دور میں ایک اور کتاب کا بھی شہرہ تھا جس کا نام "طلب الحکمۃ" ہے، یہ طلیطلہ کے ایک کاہن یحییٰ بن سلامہ کی تصنیف تھی، یحییٰ بن سلامہ فریڈریک ثانی کے دربار میں عربی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۴۷ء اس کا سن تصنیف ہے۔

شمویل کے بعد موسیٰ بن طیبون بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا، اس نے عبرانی میں طبیعیات کی اکثر کتابیں ترجمہ کر ڈالیں[3] موسیٰ کے ہم عصر دو مترجم اور تھے جن کے نام علی الترتیب ابن یوسف بن فاخورا اور جرسن بن سلیمان ہیں، ان میں سے اول الذکر اسپین کا باشندہ تھا، ۱۲۲۶ء میں اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے

---

[1] ڈریپر جلد دوم ص ۱۲۳ ۔ [2] ایضاً ص ۱۲۵ [3] امپیریل لائبریری پیرس کی فہرست کتب قدیمہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ طیبونوں کے خاندان میں پہلا مترجم یحییٰ بن سبعین تھا جس نے ابن رشد کی شروح کتب الطبیعہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی المائیات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فہرست میں ان کے ناموں کے مقابل خانہ، مصنف میں یحییٰ ہی کا نام مذکور ہے لیکن رینان کے خیال میں یہ ترجمے یحییٰ کے بہت بعد کے ہیں، یحییٰ کے زمانہ میں (یعنی بارہویں صدی عیسوی میں) عبرانی میں ابن رشد کی کتابوں کے ترجمہ کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی، ایک اور مشہور مستشرق ڈی ولف کی تحقیق میں کتاب الطبیعیات کا مترجم موسیٰ نہیں بلکہ شمویل تھا لیکن رینان کے نزدیک ڈی ولف کی تحقیق صحیح نہیں ہے ہم نے چوں کہ رینان ہی کا زیادہ تر تتبع کیا ہے کیوں کہ یہ سب سے بعد کا مصنف ہے، اس لئے متن میں رینان ہی کی روایت درج کی ہے۔

ترجموں کے بجائے شمویل کی طرح اپنی تصنیفات میں ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا، لیکن ثانی الذکر نے جو شمویل طبونی کا خویش بھی تھا، عبرانی ترجمے کثرت سے کیے، اس کی ایک کتاب "باب الجنۃ" بہت مشہور ہے۔

خاندان طبون کے علاوہ فریڈریک کے دربار میں جو یہودی علما ترجمہ پر مامور تھے، ان میں پروانس کا ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی شمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۲ء میں ابن رشد کی بہت سی کتابوں کے ترجمہ کیے، چنانچہ ایک ترجمہ کے خاتمہ میں وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا ہے اور اپنا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شاید مسیح کا نزول اسی کے عہد حکومت میں ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابوں کے ترجمے منسوب ہیں، شرح منطقیات (جو ۱۲۳۲ء نیپلز میں تمام ہوئی) تلخیص منطق اور تلخیص مجسطی [1] (جو ۱۲۳۱ء میں نیپلز میں تمام ہوئی)۔

ان مترجمین کے علاوہ ۱۲۵۹ء میں سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور بیزیرس میں مقیم تھا،) نے مقالۃ فی السماء والعالم کا ترجمہ شایع کیا، ۱۲۸۴ء میں زکریا بن اسحق نے شرح کتاب الطبیعیات، شرح کتاب بعد الطبیعیات اور شرح کتاب السماء والعالم کے اور یعقوب بن مشیر نے ۱۲۹۸ء میں تلخیص منطق اور ۱۳۰۰ء میں کتاب الحیوانات کے ترجمے شائع کیے۔

چودھویں صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے نئے ترجموں کا سلسلہ برابر جاری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دور اول کے تراجم سے سلاسلت وروانی اور وضاحت میں زیادہ ممتاز تھے، کالونیم بن کالونیم بن میر اس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرلس میں ۱۲۸۷ء میں پیدا ہوا، ۱۳۱۴ء میں اس نے پہلے پہل کتاب الطوبیقا کتاب السوفسطیقا اور انالوطیقا الثانیۃ کے ترجمے شائع کیے، اس سے پیشتر یہ کتابیں عبرانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، تین برس بعد ۱۳۱۷ء میں اس نے کتاب مابعد الطبیعیات، کتاب الطبیعیات، مقالۃ فی السماء والعالم، مقالہ فی الکون والفساد اور مقالہ فی المائیات کا ترجمہ

---

[1] ڈریپر جلد دوم ص ۱۲۵۔

کیا، یہ شخص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۳۲۸ء میں اس نے لاطینی میں کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے تہافت التہافت کا عبرانی میں ترجمہ کیا، ابی شمویل بن یحییٰ اور تھیوڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد میں مشہور ہوئے، جن میں سے اول الذکر نے ۱۳۲۱ء میں کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے ۱۲۳۷ء میں کتاب الطوبیقا، کتاب الخطابۃ اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے۔

ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحٰق یحییٰ بن میمون، موسی بن طابورا، موسیٰ بن سلیمان، یحییٰ بن یعقوب، سلیمان بن موسیٰ الغوری، اس عہد کے مشہور مترجمین ہیں، جنہوں نے ابن رشد کی تقریباً فلسفہ کی تمام کتابیں عبرانی میں ترجمہ کرڈالیں۔

غرض چودھویں صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیوں میں پھیل گیا، اسی زمانہ میں ایک مشہور فلسفی لادمی بن جرسن نامی پیدا ہوا جو یورپ میں لیون افریقی کے نام سے مشہور ہے، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل خود ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کرچکا تھا، یعنی ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور ان کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ میں اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصوں سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات مشکل سے دستیاب ہوتی تھیں، یہ فیلسوف موسیٰ بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا اور نبوت کے نسبت اس کا یہ اعتقاد تھا کہ وہ انسانی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے۔

لیون بن جرسن کے عہد میں ابن رشد اس قدر مشہور ہوگیا تھا کہ کم از کم یہودیوں میں ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شرحین اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے تھے، چنانچہ موسیٰ ناربونی نے اسی عہد میں ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیوں میں ایک عرصہ تک مقبول رہے، فلسفہ وعقلیت کی اس الحاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ اب تک بالکل الگ تھا لیکن چودھویں صدی کیا آخر میں ایک فیلسوف اہرن بن الیاس پیدا ہوا جو یہودی فلاسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا، اس نے "شجرۃ الحیاۃ" ایک کتاب لکھی ہے جس میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل تسلیم کرلیا ہے، ان یہودی حکما

میں سب سے آخر شخص الیاس مدیجو تھا جو پیڈوا یونیورسٹی میں پروفیسر تھا، اس نے بھی ابن رشد کی کتابوں کے کئی خلاصے لکھے، الیاس کے بعد سے یہودی فلسفہ پیڈوالیو ایونیورسٹی کیفلسفہ مدرسہ میں ضم ہوگیا، چنانچہ اس کے بعد جو یہودی فیلسوف پیدا ہوئے ان کا شمار مدرسین کے زمرہ میں ہوتا ہے۔

سولہویں صدی عیسوی میں یہود کے مذہبی علما نے یہ دیکھ کر کہ فلسفہ مذہب کو تباہ کئے دیتا ہے، بڑے زور سے فلسفہ کی مخالفت کی، چنانچہ یوسف البوابراہیم بیباغو اور اسحٰق ابرانویل کی سرکردگی میں متکلمین کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے فلسفہ کے مقابل میں عقلی دلائل سے مذہب کی حمایت کی اور ابی موسیٰ المشیو نے ۱۵۳۸ء میں امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ شائع کی جس سے ابن رشد کی مخالفت کا اظہار مقصود تھا، اس مذہبی تحریک کے علاوہ بعض اسباب کی بنا پر اس عہد میں افلاطون کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی جگہ لینے لگا تھا، چوں کہ افلاطون کے فلسفہ کو یہودیوں کے قدیم فلسفۂ قبالہ سے زیادہ مشابہت تھی، اس لئے یہودیوں میں اس فلسفہ کے رواج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد کا زور کم ہونے لگا تا آں کہ آخر میں اسپنیوزا نے جو زمانۂ حال کے فلاسفہ میں شمار کیا جاتا ہے، یہودیوں کے قدیم فلسفہ اور رکارٹیشین فلاسفی (ڈیکارٹ کے فلسفہ) کو ملحوظ کر کے ایک جدید فلسفہ سنگ بنیاد رکھا، اسپنیوزا یہودیوں کا آخری فلسفی تھا، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوا، ان کا شمار بلا امتیاز مذہب زمانۂ حال کے فلاسفہ میں ہے، جن کے اصول قدیم فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں۔[1]

[1] رینان از ص ۱۱۳ تا ۱۱۸۔

باب دوم

یورپ میں فلسفۂ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات: ازمنہ متوسطہ میں اہل یورپ کا عقلی و علمی انحطاط، اندلس کے عربوں کی علمی فضیلت، صلیبی لڑائیاں اور ان کے نتائج، یورپ میں عربی لٹریچر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جربرٹ اور اندلس میں اس کی تحصیل علم کا حال، فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی، یورپ کے باشندوں پر ان کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیوں کے کالج اور یونیورسٹیاں، دور اول کے مترجمین، طلیطلہ کا دار الترجمہ، فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی، اس کی آزاد خیالی اور بدعقیدگی، عربی علوم وفنون اور ان کی اشاعت کی جانب اس کا فطری میلان عرب علما سے اس کے تعلقات، ابن سبعین اور مسائل صقلیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، میکال اسکاٹ اور ہرمن ایلامنڈ، طبی تصنیفات کے ترجمے۔

(۲) اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ: اسکولاسٹک فلاسفی کی وجہ تسمیہ اس کی ماہیت، جان ارنجیا اور اس کا فلسفہ اموری اور ڈیوڈ، ابن رشد کے ابتدائی عہد شہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور ان پر نقد، اصلی تحقیق، مذہب خارجیت واسمیت میں ابن رشد کا اثر فرانسیسکن فرقہ، الگزنڈر ہیلس اور جان دی لاروشل، راجر بیکن اور اس کی سوانح عمری اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا مادحانہ اظہار خیال، ڈنس اسکوٹس، پیرس یونیورسٹی سارابون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مشاجرات۔

(۳) پیڈوا یونیورسٹی: پیڈوا یونیورسٹی کے خصوصیات، بطرس وابانوجین، ڈی جانڈان فرازبانو، پیڈوا کے دیگر پیرواں ابن رشد، ابن رشد کے نئے ترجموں کا دور، پیڈوا میں ابن رشد کی شہرت کا دور آخر، زرابیلا اور کریمونی کا سپلین اور ویلنی کے بعد کے فلاسفہ کے متعلق بعض مؤرخین کی رائے اور اس پر نقد۔

(۱)

عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد کے ساتھ اس کے ہم مذہبوں نے کیا سلوک کیا تھا، حاسدوں نے اس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اس سازش کی بدولت اس کو کیا کیا مصیبتیں جھیلنا پڑی تھیں لیکن اب اس داستان کا سلسلہ یہاں تک پہنچتا ہے کہ اس کی موت کے بعد یورپ میں اس کی کتنی قدر ہوئی اور اس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہے جو دلچسپ تاریخی و اصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتبار و نصیحت کے بیش بہا ذخائر مخفی رکھتی ہے، اس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، جو ایک عرصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غاروں میں گر جاتی ہے، اس کے تمام قوائے دماغی شل ہو گئے ہیں، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے، مگر چوں کہ شباب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہوا ہے، اس لئے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد کے ذریعہ اس کی دماغی قوتیں ابھرنے اور جست کرنے کی کوششیں کرتی ہیں لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اس حالت پر پہنچ گئی ہے کہ ان زیر خاک چنگاریوں کو ہوا دے کر نہ تو شعلوں میں التہاب پیدا کر سکتی ہے اور نہ ان شعلوں کی دھیمی دھیمی روشنی سے جلب ضیا کر سکتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مخفی طاقتیں بھی جواب دے بیٹھتی ہیں، چھٹی صدی ہجری میں بعینہ یہی حالت مسلمانوں پر طاری تھی، ان کے لباس کہن کے تار ایک ایک کر کے الگ ہو رہے تھے اور ان کی پست دماغی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی

اصلاحی تصنیفات سے وہ علانیہ نفرت واغراض کرنے لگے تھے۔

لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا مرقعہ پیش نظر ہوتا ہے جس کی پست دماغی اور سطح اخلاقی گوانتہائے زوال کو پہنچ گئی ہے، تاہم اس کے سینے کسب وکمال اور جلب منافع کی تمناؤں سے معمور ہیں اور کسب وعمل کی خواہش اس کے تاج فضیلت کا طرہ بنی ہوئی ہے، یہ قوم اٹھتی ہے، تعصب وتقلید کے لباس کہن کو اتار دیتی ہے اور دوسری قوموں کے خزینہ فضیلت کو بٹور کر اس میں سے جواہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہے۔

ازمنہ متوسطہ میں جب کہ مسلمانوں کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا، تمام یورپ میں گھٹاٹوپ اندھیرا چھایا ہوا تھا، روم کی جہالت آمیز بت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلب ماہیت کردی تھی اور مسیحیت کی جہالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کر ڈالا تھا، متکلمین مذہب عیسوی نے جو کسی قدر فلسفہ سے بھی واقف تھے، سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کی کہ اپنے غلط دعوؤں کے اثبات میں فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شہنشاہ تھیوڈوسیس کے زمانہ میں مصر کا عظیم الشان بطلیموسی کتب خانہ ''سرو پین'' ایک مذہبی بلوہ میں تباہ ہوگیا تھا، ہائی پیشہ جو مصر میں یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی، اسکندریہ کے بشپ سائرل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا پر قتل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ میں وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اس ہولناک واقعہ کے بعد سے کچھ آپ سے آپ اور کچھ جاہل پادریوں کی متعصبانہ کارروائیوں کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہوگئی، مصر میں ۴۱۴ء میں یہ اعلان کردیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم میں مشغول پایا جائے گا اس کو سخت سزا دی جائے گی، ایتھنز میں بھی شہنشاہ جسٹین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کردیئے گئے۔

غرض تمام یورپ جہالت کی وبائے عام میں مبتلا تھا، انسانوں کی ایک کثیر تعداد جہالت کے ہاتھوں دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہوگیا تھا، وہ سماں کیسا دردناک ہوتا ہے جب جہالت اور بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کانشنس پر خون خوارانہ حملہ کرتے ہیں جس سے صداقت وحق کا خون پانی کی طرح بہ جاتا ہے، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین، اس حالت میں اگر کوئی قوم صداقت کی علم بردار تھی تو وہ عربوں کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ میں سلسلہ کوہ پر

مینیز جہالت اور علم کے درمیان ایک قدرتی سرحد کا کام دے رہا تھا، اس کے ایک جانب علم وفن کی مشعلیں روشن تھیں اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ کی یونیورسٹیاں جو اندلس کے اسلامی دارالحکومتوں میں واقع تھیں، براعظم یورپ کے طلبہ کے لئے کھلی ہوئی تھیں، جہاں سے طلبہ جوق جوق فیضیاب ہو کر اپنے اپنے گھروں کو واپس جاتے اور اندلسی عربوں کی دماغی اور تمدنی فضیلت کا چرچا اپنے ہم مذہبوں میں کرتے تھے، یہ ولادت ابن رشد کے بہت پیش تر کا واقعہ ہے کہ عربی فلسفہ یورپ کے باشندوں میں چپکے چپکے گھر کرنے لگا تھا۔

یورپ جس زمانہ میں مسلمانوں سے صلیبی لڑائیاں لڑ رہا تھا، اس وقت مسلمانوں کی نسبت یورپ کے عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانوں کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خوں خوار اور بے رحم ہوتے ہیں لیکن ان لڑائیوں کے دوران میں مسلمانوں سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے، اسی قدر یورپ کی ناواقفیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اسلامی ممالک میں یورپ کا گذر ہوا اور یہاں کے باشندوں سے ان کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانوں کی علمی اور تمدنی ترقیاں دیکھ کر اہل یورپ کی آنکھیں کھل گئیں اور ان کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف میں یہ مذہبی قوت صرف کی جارہی ہے اس کے مقابلہ سے عہدہ برآ ہونا قطعاً دشوار ہے، اس لئے اپنے ملک میں واپس ہو کر انہوں نے مسلمانوں کے خوان کرم سے زلہ ربائی شروع کر دی [1]

اسلامی علوم وفنون نے عیسائی دنیا پر دو طرف سے حملے کئے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے براہ جنوبی فرانس انہوں نے اٹلی کے شمال میں پہنچ کر راستہ میں بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف سسلی سے روانہ ہو کر شہنشاہ فریڈریک ثانی کی حمایت میں وہ نیلپز ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی میں جا پہنچے [2]

اس زمانہ کا ایک مشہور شخص پیٹر الملقب بہ مقدس جو خود بھی ایک عرصہ قرطبہ میں رہ کر تعلیم حاصل کر چکا تھا اور عربی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہے کہ میں نے اندلس میں بعض علما کو دیکھا جو فن ہیئت کی تحصیل کے لئے جزائر برطانیہ

---

[1] "تاریخ تمدن" کمز وجلد اول ص ۱۵۵۔ [2] "معرکہ مذہب وسائنس" ڈریپر ص ۱۷۸۔

سے آئے تھے [1]

اس عہد کے ان مشاہیر میں جو عربوں کے فضل و کمال کے خوشہ چین تھے پاپائے جربرٹ بہت مشہور شخص گذرا ہے، بارسلونا (واقع اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا اور وہاں رہ کر اس نے ریاضی، طبیعیات اور فن ہیئت کی تحصیل کی، وہ زبان دانوں کی طرح عربی میں بات چیت کرتا تھا، قرطبہ سے واپس آ کر اس نے ریمس میں ایک اسکول کا سنگ بنیاد رکھا جس میں وہ اپنے جاہل ابنائے ملک کو منطق موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ میں وہ ریمس کا آرچ بشپ ہو گیا تھا اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ منتخب ہو گیا [2] یہ انتخاب گو یورپ کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لئے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا تاہم اسپین میں عربوں کی موجودگی کے بدولت اہل یورپ کے خیالات میں برابر انقلاب ہو رہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتوں کی تعداد اس تیزی سے بڑھتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے۔

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علما بھی کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی کے جزء لاینفک تھے، یہ لوگ اسپین جا کر فن طب کی تکمیل کرتے تھے، اور وہاں سے واپس آ کر پھر شاہان یورپ کی ڈیوڑھیوں پر پیشہ طبابت کے سلسلہ میں ملازمت کرتے تھے، یورپ میں جب کہ خواندہ اشخاص کی قلت تھی، ان یہودیوں کی اس بنا پر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھ کر اس عہد میں کوئی حساب داں نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار مہاجن ہوتے تھے، اس واسطے عموماً شاہان یورپ کا خزانہ انہیں کے سپرد رہتا تھا اور چوں کہ دنیا میں یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے، اس لئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکونٹنٹ مقرر کئے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ و پیام رکھتے تھے اور روئے زمین کے چپہ چپہ سے واقف تھے، تاجر اور متمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین دین اور جلب مال

[1] ڈریپر جلد دوم ص ۱۲۔ [2] ڈریپر جلد دوم ص ۴۔

کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھ کر یہ کہ یورپ کی ساری تجارت انہیں کے ہاتھوں میں تھی، ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ میں ان کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چپکے چپکے یورپ کے جاہل باشندوں پر اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قایم کرتے جاتے تھے۔[1]

ان لوگوں نے سسلی اور خود پوپ کے دارالصدر ملک اٹلی میں بہ مقام سلرنو ٹارنٹم اور باری اسکول اور کالج بھی قایم کر رکھے تھے، جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی، چنانچہ سلرنو کے بڑے کالج میں عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو بہ پہلو ان تین مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے، اس کے علاوہ مانٹ پلیز میں بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قایم تھی جو فرانس کے راستہ سے علوم وفنون کی اشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم میں متعدد یہودی اطبا نے مطب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحٰق پوپ بونیفیس ہشتم کے دربار میں ملازم تھا۔[2]

یہ یہودی علما عربی فلسفہ کو عبرانی زبان میں پہلے ہی منتقل کر چکے تھے، اب ان کے دیکھا دیکھی عیسائیوں کو بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا کاسینو کا پادری قسطنطین الغیر تھا، اس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی اور ایک عرصہ تک اسپین میں بھی مقیم رہ چکا تھا، مشہور ہے کہ وہ عبرانی شامی کالڈی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانوں کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آکر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم وفنون کے ترجمہ واشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد میں دانیال مارلے جزائر برطانیہ سے بغرض تکمیل تعلیم اندلس آیا اور طلیلہ میں ایک عرصہ تک رہ کر ریاض کی تکمیل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈر لاڈر نے طبعیات وریاضی کی تکمیل کے لئے اندلس کا سفر کیا اور وہاں سے واپس آکر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا۔[3]

ان شخصی کوششوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قایم تھے، جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علما ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی حیثیت سے ترجموں کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکموں کے افسر اعلیٰ کے ناموں

---

[1] "تاریخ عقلیت" لیکی جلد دوم ص ۱۰۳۔ [2] ڈریپر جلد دوم ص ۱۲۱۔ [3] "تاریخ فلسفہ بروکر" ص ۳۹۱۔

سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈریمورنڈ نے ۱۱۳۰ء میں قایم کیا، اس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علماء تھے، جو عربی زبان وفلسفہ سے واقف تھے، ان میں سب سے زیادہ ممتاز یوحنا تھا، جو اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اس محکمہ کا افسر گوندلسالفی مقرر رہوا، اس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابیں ترجمہ کیں، کچھ زمانہ کے بعد دی کریمون اور الفرڈ ڈی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کئے۔[۱]

بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عموماً اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیوں نے عربی خزانہ سے عبرانی زبان کو مالا مال کرلیا تو اس وقت سے عبرانی زبان سے ترجمے کئے جانے لگے، چودہویں صدی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرہویں صدی عیسوی تو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھی، اس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عرب فلاسفہ کے اقتباسات جو پیش کرتے تھے، وہ دوسروں سے نقل کرلیتے تھے، اس کی پروانہیں کی جاتی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کئے جائیں۔[۲]

فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا، یہ بادشاہ علم پرور اور فلسفہ عرب کا مداح تھا، اس کی ابتدائی زندگی سسلی میں بسر ہوئی تھی، جہاں عرب علما سے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی، یہیں اس کو عربی رسم ورواج سے بھی اس قدر شیفتگی پیدا ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کئے، عربی زبان نہایت شستہ بولتا تھا، چرچ سے نہایت بدعقیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا، کہ "چرچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت میں رکھا گیا تھا اور اس لئے ابتدا میں مقدس بزرگوں سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ

---

[۱] "ابن رشد وفلسفہ" فرح الظنون ص ٦٦ [۲] "ابن رشد رینان ص ۱۲۱، چنانچہ رینان کی رائے ہے کہ ابن باجہ، ابن طفیل، کندی فارابی، ابن جبرول، قطا بن لوقا اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات جو اس دور کی تصنیفات میں جابجا ملتے ہیں وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کئے گئے ہیں، ورنہ کندی اور فارابی سے تیرہویں صدی کے پیشتر بہت کم لوگ واقف ہیں۔

رہتی تھی لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چرچ اور اس کے ارکان کو قلبی نجاست میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا تمسخر کرتا تھا، چنانچہ اس کے طرز عمل کی بنا پر عموماً عیسائی اس کو برا سمجھتے تھے اور پادریوں نے اس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، لیونس کی کونسل نے جو پوپ انوسنٹ چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی، اس کو عیسائی برادری سے بھی خارج کر دیا تھا۔

پوپ نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلہ میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اس حملہ میں شریک ہوا لیکن اس شرکت سے اس کی غرض یہ نہ تھی (جیسا کہ خود اس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہے) کہ اور صلیبی مجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانوں کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہاد میں ظاہری حصہ لے کر جاہل سپاہیوں اور اپنے ہم قوموں کو اپنا گرویدہ بنائے، چنانچہ وہ اس موقع پر بھی ہیکل مقدس میں جا کر حضرت عیسیٰؑ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اڑانے سے نہ چوکتا تھا۔

اس حملے کے دوران میں بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علما مسیحی کیمپ میں ہمہ دم مجتمع رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل ان سے حل کراتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ میں باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا۔

میدان جنگ سے واپس آ کر اس نے علانیہ فلسفۂ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی، سسلی میں کتب خانے قائم کیے، ارسطو، بطلیموس اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجموں پر یہودی علما کو مقرر کیا، بہ مقام نیپلز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا سلرنو کے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دور دور سے عربی داں فضلا جمع کیے۔[1]

طیبون کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کیے ہیں، اسی کے دربار سے وابستہ تھا، یہود بن سلیمان جو عربی میں ''طلب الحکمۃ'' نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے، اس کے پاس فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیے بھیجے تھے، یہود بن

---

[1] ڈریپر جلد دوم از ص ۶۶ تا ۶۹۔

سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی میں مرتب کئے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں محفوظ ہے، ایک عربی طبیب تقی الدین بن فریڈریک کے دربار سے بصد عزت واحترام وابستہ تھا۔[1]

اس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہ گئی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے تعلقات نہایت گہرے اور خلوص مندانہ تھے، اس کتاب کا نام "مسائل صقلیہ" ہے، اس کا اصل عربی نسخہ آکسفورڈ کے مشرقیات کے کتب خانہ میں محفوظ ہے، مشہور ہے کہ اس کا مصنف خود فریڈریک تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے مصنف اندلس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین ہیں، ۱۲۴۰ء میں فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات دنیائے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کون سی شکل ہے جو مابعد الطبیعیات اور دینیات دونوں میں یکساں چل سکے، معقولات کی تعداد اور ان کے رتبہ علمی کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے، جب کہیں سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندلس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اس زمانہ میں اندلس میں ابن سبعین کی بہت شہرت تھی، ۶۱۴ھ میں بہ مقام مرسیہ یہ پیدا ہوئے تھے، پچیس برس کے سن میں ان کو اس قدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی ان کا نادیدہ گرویدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے ان کے جواب لکھوائے جائیں۔

ابن سبعین نے اس خواہش کے مطابق "مسائل صقلیہ" کے نام سے یہ کتاب مرتب کر کے بادشاہ کے پاس بھیج دی، فریڈریک یہ کتاب دیکھ کر بہت محظوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت میں ایک گراں قدر عطیہ ہدیہ پیش کیا لیکن ابن سبعین نے اس کے لینے سے انکار کیا، اس کتاب کے متعلق فریڈریک کا یہ بیان ہے کہ ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق اس کے جتنے شکوک

[1] مشہور ہے کہ ابن رشد کے دو لخت جگر بھی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے، جیل دی روم اس روایت کا راوی اول ہے لیکن ابن ابی اصیبعہ نے ابن رشد کے بیٹوں کے جو حالات لکھے ہیں ان سے اس روایت کی بالکل تائید نہیں ہوتی اور اس بنا پر یہ روایت میرے نزدیک قابل قبول نہیں۔

تھے، وہ اس کتاب سے رفع ہو گئے۔

ابن سبعین نے اس کتاب میں نہایت آزاد خیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہیں، نازک بحثوں کے موقع پر وہ بادشاہ سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے اور سادہ یہ استدعا کرتا ہے کہ بعض سوالات کو معلق چھوڑ دینا چاہئے، چنانچہ اسی قسم کے ایک موقع پر اس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ''ہمارے وطن میں ان مباحث پر قلم اٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہے، اگر علما کو یہ خبر ہو جائے کہ میں نے ان مباحث پر قلم اٹھایا ہے تو وہ میرے دشمن ہو جائیں گے، اور اس وقت ان کی عداوت کے حملوں سے میں محفوظ نہ رہ سکوں گا، نہایت تعجب کا مقام ہے کہ گو بادشاہ کو ابن سبعین سے ملاقات کا شرف حاصل نہ تھا تاہم ابن سبعین کو حفظ مراتب کا اتنا خیال ہے کہ کہیں اس کے قلم کو لغزش نہیں ہوئی اور اظہار مطلب میں صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہے کہ ایک عیسائی بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے میں اس کو کچھ باک نہیں ہوتا۔[1]

فریڈریک اس عام مخالفت کی تاب ومقاومت نہ لا سکا، جو چاروں طرف اس کے اس رویہ کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر چرچ سے برسر پیکار رہا لیکن آخر کار اس کو شکست ہوئی اور جب وہ مرا ہے تو پوپ انوسنٹ نے سسلی کے پادریوں کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ ''آسمان وزمین کے لئے یہ مسرت کی گھڑی ہے، کیوں کہ جس طوفان بلا میں اہل جہاں پھنس گئے تھے، اس سے مسیحی دنیا نے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہے'' لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کے فنا ہو جانے سے کسی عقیدہ کا فیصلہ نہیں ہو جاتا ہے، پوپ کی یہ مسرت بے جا تھی، کیوں کہ فریڈریک کی موت کے بعد اس کے اعمال صالحہ کو پہلے پہل سے زیادہ قبول عام حاصل ہوا اور عربی فلسفہ یورپ میں نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا۔

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکاٹ تھا، جو طلیطلہ کا رہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے درباریوں میں تھا، اس

[1] آثار الادہار، ص ۲۴۱ وابن رشد رینان ص ۱۷۰۔

نے سب سے پہلے ۱۲۳۰ء میں شرح کتاب السماء والعالم اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، ان کے علاوہ بعض اور کتابوں کے ترجمے بھی اس کے جانب منسوب ہیں، مثلاً مقالہ فی الکون والفساد اور جوہر الکون وغیرہ طلیطلہ کے مختصر زمانہ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا، راجر بیکن کا بیان ہے کہ اسکاٹ اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اس بناپر اس کا خیال ہے کہ میکال اسکاٹ کے ترجمے حقیقت میں خود اس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہیں ہیں، بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شائع کر دیئے ہیں، بہر حال میکال اسکاٹ پہلا شخص ہے جو مسیحی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا ا

اسکاٹ کے بعد ہرمن نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار میں باوقعت درجہ رکھتا تھا، ہرمن نے ارسطو کی ان کتابوں کے جانب زیادہ توجہ کی جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں، یعنی کتاب الخطابۃ کتاب الشعر، کتاب الاخلاق اور کتاب السیاسۃ، لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے چوں کہ مفقود تھے اس لئے مجبوراً اس نے کتاب الخطابۃ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن رشد کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابۃ کے ترجمہ کے آخر میں وہ کہتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی تلخیص جو کی ہے اس کا ترجمہ بھی میں نے کیا ہے۔

ہرمن طلیطلہ میں زیادہ قیام پذیر رہتا تھا، چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹریٹی میں ۱۲۴۰ء میں اور اول الذکر دو ترجمے بہ مقام طلیطلہ ۱۲۵۶ء میں تمام ہوئے، بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلیطلہ کے بعض مسلمان علما سے اس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابۃ کے ترجمے میں وہ خود بھی یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے ترجموں میں خود اس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہے ۲

ہرمن کے بعد اس طرف عام توجہ شروع ہوئی، یہاں تک کہ تیرہویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں لیکن اس کی طب کی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک مدت کے بعد ہوا ہے، کیوں کہ اس عہد کے مشہور طبیبوں میں بجز

ا "ابن رشد" رینان ص ۱۲۴۔ ۲ ایضاً ص ۱۲۸۔

گلبرٹ کے کوئی مصنف ابن رشد کا نام نہیں لیتا اور گلبرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، گلبرٹ نے قلب کے ام الاعضا اور منبع حیات ہونے کی بحث میں ابن رشد کی رائے اختیار کی ہے لیکن یہ نظریہ اس قدر مشہور ہے کہ اس موقع پر ابن رشد کا نام لینا بیکار ہے۔

پہلے پہل ۱۲۸۰ء میں مانٹ پلیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزۂ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اس کے بعد چودھویں صدی عیسوی میں متعدد کتابوں کے ترجمے کیے گئے، [1] لیکن یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد جس نے رکھا وہ پیڈوا یونیورسٹی کا پروفیسر پطرس وابانو تھا۔

(۲)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ درحقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ ہے، فلسفہ مدرسیہ تقریباً چھ سات صدیوں تک برسراقتدار رہا ہے، یہی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۃ جدیدہ تک یورپ میں جس قدر علمی لٹریچر پیدا ہوا اس کا نام فلسفہ مدرسیہ رکھا گیا ہے، اس بنا پر چند صدیوں یعنی ابن رشد کے دور کو مستثنیٰ کر کے فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہے، وہ فلسفہ مدرسیہ کی تاریخ کے اندر شامل ہے، گویا یہ وہ دور ہے جب یورپ بزعم خود مجردات وکلیات، دینیات و مابعد الطبیعیات کے لاینحل عقدوں کے سلجھانے میں مشغول اور اس بات پر نازاں تھا کہ خالص ذہنی قضایائے عامہ کے ذریعہ وہ مذہب وفلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے۔

شارلمین کے عہد حکومت میں جب اہل یورپ کو علم وفن کی اشاعت وتحصیل کا شوق پیدا ہوا تو اس وقت پرانی درس گاہیں، مٹ چکی تھیں، علم وفن کے بجائے مجاہدات وریاضات کا زور تھا اور درس گاہوں کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہیں تعمیر کرائی جاتی تھیں جس میں دین مسیحی کے جاہل ہادیان طریقت بود وباش اختیار کرتے تھے، یہاں علم وفن کے بجائے ٹوٹکوں اور

[1] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۲۹۔

عملیات کا ہنگامہ برپا رہتا تھا اور لوگ جاہل پیروں کی بنائے ہوئے لفظوں کے رٹنے میں اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے ان خانقاہوں میں جاہل پادریوں کے بجائے پڑھے لکھے پادریوں کو بسا کران کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف واوراد میں مشغول رہنے کے بجائے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کریں، اس غرض سے اس نے نئی نئی خانقاہیں تعمیر کرائیں، ان کے مصارف کے لئے جائدادیں وقف کیں اور خانقاہوں کے مدرسوں کے لئے بیش قرار وظیفے اور منصب مقرر کئے، اس طرح رفتہ رفتہ یورپ میں علم وفن کی اشاعت ہونے لگی، ابتدا میں نصاب تعلیم صرف مذہب و مناظرہ کی کتابوں پر مشتمل تھا لیکن عربوں سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خانقاہوں کے پادریوں میں ارسطو کی منطق و فلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا، تا آں کہ کچھ عرصہ میں مذہب اور منطق و فلسفہ سے مخلوط ہوکر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہوگیا، جس کا نام خانقاہ نما مدرسوں کی مناسبت سے اسکولاسٹک فلاسفی (یعنی وہ فلسفہ جو خانقاہوں میں پڑھایا جاتا تھا) پڑ گیا، شارلمین کے مرنے کے ساتھ ہی گو اس کی تعلیمی اصلاحیں بھی فنا ہوگئیں، تاہم اس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہو چکا تھا، وہ رفتہ رفتہ خانقاہ نما مدرسوں سے بے نیاز ہوتا گیا اور اس عام علمی مذاق کی بدولت پادریوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہوگیا جس نے خانقاہوں میں راہبوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے اقل قلیل مشاہروں پر امیروں شاہزادوں اور متوسط طبقہ کے بچوں کی تعلیم وتربیت کا پیشہ اختیار کرلیا۔[1]

مسیحیت کے اگلے دور میں جب کہ اسکندریہ میں فلسفہ ''افلاطونیہ جدیدہ'' کی متعدد درس گاہیں فلسفہ اشراقی کے درس واشاعت میں مشغول تھیں، دین عیسوی نے ایک خالص اشراقیانہ قالب اختیار کرلیا تھا، چنانچہ سینٹ آگسٹائن نے یونانی فرقۂ اسٹوائک کے طرز استدلال، فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت اور عہد عتیق وجدید کے الہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیوں میں اس بنا پر زیادہ مقبول ہوا کہ یہ نیا آلہ عیسائیوں کے متعدد فرقوں کی باہمی معرکہ آرائیوں اور علمی مناظروں میں بہت کام آتا تھا، یورپ کی جہالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گو اس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقوں میں سینٹ

[1] تاریخ فلسفہ بروکر ص ۴۹۳۔

آگسٹائن اور اس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی، چنانچہ ازمنۂ متوسطہ میں جب ارسطو کی کتابوں کے بعض لاطینی نسخوں اور فورفوریوس کے شروح اور خلاصوں کی یورپ میں اشاعت ہوئی تو اس وقت سینٹ آگسٹائن کی علمی عظمت کا زنگ آلود نقش جو دلوں پر کندہ تھا، مجلا ہو کر نئے سرے سے ابھر آیا، یعنی سینٹ آگسٹائن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پرزور استدلال کے ساتھ فلسفۂ مدرسیہ کی صورت میں دوبارہ زندہ کیا گیا۔[1]

یہ فلسفہ جیسا کہ اس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہے بے بنیاد لفظی مباحث اور دور از کار مضامین پر مشتمل تھا، استدلال کی تمام تر بنیاد مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھی لیکن خود مسلمات عقل کی گرفت سے محفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تفریقوں پر اشیا کے باہمی امتیاز کا مدار تھا اور اشیاء موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علاقے یکسر غیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور وضعی حدود و تعریفات، مجردات عامہ اور مفاہیم کلیہ، نازک خیالی بحثیں اور تعریہ و تخلیط کے دور از کار خیالی مراتب، یہ گویا اس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سر بفلک ستون تھے، جن میں پرجوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اس عہد کے ایک مشہور مصنف دیوز کے بقول ان لوگوں نے اس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا، جو خود ان کے ذہنوں کا پیدا کردہ تھا، یہ اس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہاں کے دور آخر کے متکلمین و حکما کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہے، یہاں تک کہ بالکل ہمارے ہاں کے زیاں کار علم کلام کی طرح مذہب و فلسفہ باہم اس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ ان کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا۔

اسکولاسٹک فلاسفی کے دور اول میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے، ان میں راسلین، انیسلم، پیٹرابیلارو، ولیم ڈی چیمپکس بہت مشہور ہوئے، اس عہد میں جبر و قدر اور مفاہیم کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اس اگلے ہی دور میں وجود کلیات کے مسئلہ میں ریلزم یا خارجیت اور نامنیلزم یا اسمیت کے ناموں سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے، فلسفہ کی اس سرگرمی کی بدولت جو ایسی نازک بحثوں میں نہایت تیزی سے ترقی کر رہی تھی، چرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیے لیکن چرچ کا

---

[1] تاریخ فلسفہ برو کر ص ۲۹۵۔

فتویٰ یہ تھا کہ اس کے فرمان کے مقابلہ میں عقل سرِمو سرتابی نہیں کر سکتی، اکیسلم نے اس مسئلہ میں یہ فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، مثلاً کلیات کے وجود کا مسئلہ تو ان میں چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہئے اور جن مسائل میں مذہب کا بھی تعلق ہے، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان میں بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہے کہ عقل کو مذہب کا پابند بنا دیا جائے۔

اسکولاسٹک فلاسفی میں سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جہاں نظر آتا ہے، وہ جان ارلچینا کا فلسفہ ہے، جان ارلچینا کا زمانہ ۸۰۰ء کا ہے، انگلستان کا رہنے والا تھا اور ارسطو کا ارادت مند مقلد تھا، راسلین عام طور پر اسکولاسٹک فلاسفی کا موجد خیال کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا رکن اول اور مخترع اعظم جان ارلچینا تھا جو ان سب سے پیش تر ہوا ہے، یہ پتہ نہیں چلتا کہ جان ارلچینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہیں، بہر حال یہ ضرور ہے کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اصول پر تھی جو کم از کم اس وقت تک مغربی دنیا کے لئے بالکل اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب میں مشرقی ذرائع سے ہوئی ہے، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم، مسئلہ انفصال وانجذاب روح وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اندلس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اسی عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا، تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی فلاسفہ میں کیا جاتا ہے، جان ارلچینا ایک طرف تو مذہب و عقل میں تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری طرف ارسطو سے بے انتہا ارادت رکھتا تھا اور تیسری طرف مغرب میں وحدت الوجود کے مسلک کا موجد و مخترع تھا، وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائیدہ ہے، جان ارلچینا کے بیش تر یہ مسلک مغرب کے لیے بالکل اجنبی تھا اور پھر تعجب یہ ہے کہ بالکل بودھ مذہب کی طرح جان ارلچینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال وانجذاب پر تھی اور تقریباً یہی مسائل ہیں جن کی اشاعت بعد کو ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ میں وحدت عقل اور مسئلہ انفصال وانجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی کتاب ”حقیقۃ العالم“ میں ارلچینا اس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ ”عالم کے وجود کے پیش تر تمام چیزیں عقل کل میں موجود تھیں، جہاں سے نکل نکل کر انہوں نے الگ الگ تعینات حاصل کئے، لیکن جب یہ تعینات فنا ہو جائیں گے تو اس وقت وہ پھر اسی عقل کل میں جا کر مل جائیں گے،

جہاں سے وہ پہلے نکلی تھیں ۔[1]

غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ فلسفہ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشو ونما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے اثر پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربوں کے فلسفیانہ خیالات کے نمو یافتہ تخم مغرب کی بنجر سرزمین میں طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور ان کی مضبوط بار آور شاخیں اور ڈالیں ادھر ادھر پھیلتی جارہی تھیں، جان ارلچینا کے بعد دسویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ کے دو اور فلسفی اموری اور ڈیوڈ ڈی ڈینیفو مشہور ہوئے، اموری کے نظریات ابن جبرول سے ملتے جلتے ہیں، ڈیوڈ ڈینیفو نے جو اموری کا شاگرد تھا، اپنے فلسفہ کی بنیا د اس مسئلہ پر رکھی کہ ہیولی اولی جو ہر قسم کی شکل و صورت سے معرا ہے، اس سے کائنات کا ابتدائی تکون عمل میں آیا ہے، لیکن یہ مسئلہ حقیقت میں مغربی فلسفہ مشائیہ کا سنگ بنیاد ہے، جو اس وقت مغربی فلاسفہ کے لئے قطعاً اجنبی تھا، غرض جان ارلچینا کے فلسفہ وحدت الوجود اموری ڈیوڈ کے مخلوط فلسفہ مشائیہ کے جو اثرات ہم کو اس قدیم عہد میں مغربی یورپ میں نظر آرہے ہیں، اس کی توجیہ بغیر اس کے قطعاً ناممکن ہے کہ ہم ان کو عربی لٹریچر کے اس اثر کی جانب منسوب کریں جو ان دنوں براہ فرانس سارے مغربی یورپ میں پھیلتا چلا جارہا تھا ۔[2]

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریباً سب ابن رشد سے پہلے گذرے ہیں، اس بنا پر یہ یقینی ہے کہ ان کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خالص ابن رشد کے فلسفہ کا اثر یورپ میں کب سے نمودار ہوا، یعنی اس کی تصنیفات کے ترجموں سے قطع نظر کر کے اس کے خاص خاص نظریات کی مقبولیت یورپ میں کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں ۔

(۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہے کہ ۱۱۰۹ء میں کیمبرج کے ایک اسکول کے نصاب تعلیم میں فرفوریوس اور ابن رشد کی شروح ارسطو داخل تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۱۰۹ء سے ابن رشد کی شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس خیال کی بنا یہ ہے کہ پیرے ڈی بولیس نے جو اس عہد کا

[1] "یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ" ڈریپر ص ۱۲ تا ۱۴ جلد دوم ۔ [2] "ابن رشد" رینان ص ۱۲۲۔

مشہور وقایع نگار ہے، کیمبرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ یہاں ۱۱۰۹ء میں ابن رشد کی شروح ارسطو نصاب میں داخل کی گئیں، ایک اور قدیم روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ کیمبرج اور اورلیان (واقع اٹلی) دونوں مقامات پر گیارہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے شروح ارسطو کا درس ہوتا تھا، اس روایت کی نسبت جان آف سابسری کے جانب بھی کی گئی ہے، ہم ان دونوں روایتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے لیکن تعجب یہ ہے کہ ایسی غلط سلط رائے قایم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ ۱۱۰۹ء میں غریب ابن رشد کا وجود کب تھا۔

(۲) دوسری رائے جو مشہور مستشرق ایم جورڈین نے اختیار کی ہے یہ ہے کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی (جو ۱۱۹۸ء میں واقع ہوئی) یورپ میں اس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اس خیال کی بنا یہ ہے کہ پیرس کی کونسل میں جو ۱۲۰۹ء میں منعقد ہوئی تھی، جب اموری اور اس کے تلمیذ رشید داؤد ڈینیٹو کی تصنیفات نذر آتش کی گئی ہیں تو اس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق امتناعی حکم جو صادر ہوا تھا، اس کے الفاظ یہ تھے کہ "ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کی کتابیں مع ان کے "شروح وحواشی" کے ممنوع الاشاعت قرار دی جاتی ہیں" ظاہر ہے کہ ان شروح وحواشی سے مراد ابن رشد کی شروح وحواشی ہیں، کیوں کہ یورپ میں اس نام سے صرف انہیں کی شہرت تھی لیکن یہ بھی محض قیاس آفرینی ہے، گوند لسالفی بہت پہلے کندی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کرا چکا تھا، اس کے علاوہ ثامسطیوس اور فرفوریوس کے شروح وحواشی کی بھی یورپ میں بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی اور ابن رشد کی وفات کو ۱۲۰۹ء صرف دس برس گذرے تھے، اتنی قلیل مدت میں ابن رشد کے شروح وحواشی کا شہرت پا جانا کہ کسی عام فرمان میں صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ خاص کر اس دور میں تو قطعی محال ہے، جب آج کل کے ایسے آسان وسائل اشاعت کا دنیا میں نام تک نہ تھا، اس بنا پر زیادہ تر قرین قیاس یہ ہے کہ ۱۲۰۹ء کے اس فرمان میں ثامسطیوس، فرفوریوس، کندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاشاعت قرار دی گئی ہوں گی جن کے لاطینی ترجمے یورپ میں ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے۔

(۳) ایک اور خیال یہ ہے کہ ۱۲۱۵ء میں یورپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا، اس میں اموری اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کنایۃً ذکر کیا گیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ قیاس آفرینی میں یہ خیال بھی ایم جورڈین کی رائے سے کچھ کم نہیں ہے اور اس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً نا قابل قبول ہے، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدر مبالغہ آمیز خیالات قایم کیے گئے ہیں، ان کی بنا غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ اموری اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم فرمانوں میں آیا ہے، ان کے فلسفیانہ نظریے بادی النظر میں چوں کہ ابن رشد سے ملتے جلتے نظر آتے ہیں، اس لئے فرمانوں میں ان دونوں کا نام دیکھ کر یہ خیال کیا گیا کہ ان کی کتابوں کے جلانے اور ممنوع الاشاعت قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت حاصل ہو چکی تھی، در پردہ اس کا استیصال کیا جائے لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اموری اور ڈیوڈ کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں، باقی ابن رشد تو ان کے عہد میں وجود تک نہ تھا، اس موقع پر یاد رکھنا چاہئے کہ عرب فلاسفہ اندلس میں ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہے جو عقل کے مسئلہ میں جبرول کے جا بجا حوالے پیش کرتا ہے، پس اگر اموری اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز بازگشت آتی ہے تو اس کی وجہ حقیقت میں یہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں خود ابن رشد بھی ابن جبرول کا خوشہ چیں تھا۔

(۴) حقیقت [۱] یہ ہے کہ گو یہودیوں میں ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اس کی تصنیفات کی اشاعت ہونے لگی تھی لیکن مسیحی یورپ میں اس کی شہرت کی ابتدا ۱۲۳۰ء سے ہوئی جب میکال اسکاٹ اور اس کا ہم عصر ہرمیس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے لاطینی ترجمے شایع کیے ہیں، باقی اس کے پہلے جتنے بھی امتناعی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق پوپ کی جانب سے صادر ہوئے، (۱۲۰۹ء و ۱۲۱۵ء و ۱۲۳۱ء میں) ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے نہ تھا، بلکہ ان کا تعلق جان ارلجینا اموری، ڈیوڈ کے صوفیانہ فلسفہ اور فرفوریوس، ثامسطیوس، کندی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات یورپ میں ایک مدت سے شایع تھیں اور فرفوریوس اور ثامسطیوس کے شروح کے خود اصل یونانی نسخے مشرقی یورپ میں عالم طور پر متداول

[۱] یہ مستشرق رینان کی رائے ہے۔

تھے، بات یہ ہے کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیمی عداوت تھی، کیوں کہ فلسفہ چرچ کے اقتدار اور تسلط کے مٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی تخصیص نہیں، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا۔

یورپ میں اس وقت فلسفہ کے جتنے متعدد فرقے موجود تھے، ان میں سب سے پہلے اس جدید فلسفہ کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے، جس کا نام مذہب خارجیت یا ریلزم تھا، اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزئیہ کا قوام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام افراد میں بالاشتراک پائے جاتے ہیں اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات ہوتا ہے، مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت میں مشترک ہیں اور خود یہ صفت انسانیت ان افراد سے الگ پائی جاتی ہے، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہے اور جو آگے چل کر ایک عرصہ تک یورپ کے فلسفہ میں زیر بحث رہا ہے۔

اس مذہب کے خلاف راسلین (۱۱۰۰ء) نے نامنیلوم یا اسمیت کے نام سے ایک مذہب ایجاد کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں پائے جاتے ہیں، ان کا وجود خارج میں ان افراد سے الگ نہیں ہوتا، بلکہ حقیقت میں یہ زبان کی تعبیریں ہیں، جو مشترک اوصاف انسانی کے لئے ذہن نے وضع کی ہیں، راسلین کے بعد ابیلارڈ نے جو اس مذہب کا زبردست وکیل ہوا ہے، مذہب خارجیت کا انہیں دلائل سے ابطال کیا جو بعد کو ابن رشد کے مسلک وحدت عقل کے خلاف استعمال کی گئیں اور اس طرح گویا ابیلارڈ پہلا شخص ہے جس نے ٹامس اکیوناس، جیل دی روم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لئے راستہ صاف کیا۔[1]

ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ فرانسیسکن فرقہ میں نظر آتا ہے، یہ ایک مذہبی جماعت ہے جس کے بانی سینٹ فرانسیس نے تیرہویں صدی عیسوی میں پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسیس ۱۱۸۲ء میں پیدا ہوا، اس کی ولادت کے متعلق عجیب وغریب معجزات وکرامات بیان کئے جاتے ہیں اور اس کی زندگی بھی اس قدر پراسرار تھی کہ لوگوں کا

[1] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۳۲۔

میلان اس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ ۱۲۱۹ء میں جب کہ سینٹ فرانسیس نہایت کم سن تھا، اس کے پیرووں کی تعداد پانچ ہزار سے اوپر ہو گئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور روپیہ جمع کرنا حرام خیال کرتے تھے، غربا کی تعداد ان میں زیادہ تھی جو چرچ کے پیرووں کے برعکس مذہب کے اصول رواداری پر سختی سے عامل تھے اور اسی وجہ سے ان میں صوفی مشرب لوگوں کا سا انکسار پیدا ہو گیا تھا، باوجود اس کے چوں کہ ان لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسیس مسیحیت کی اصلاح کے لئے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے، اس لئے یہ اپنے پیر کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ کی مخالفت کی بدولت ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ قتل کئے گئے، اس زمانہ میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا، اس لئے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمربستہ رہتے تھے، قدرتاً عربی اثر کے دامن عافیت میں پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اس فرقہ کا سنگ بنیاد اگرچہ مذہبی اصول پر رکھا گیا تھا اور اس لئے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزاد خیالی کی بدولت ان لوگوں کو بھی عربی فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا۔

الگزنڈر ہیلس اس فرقہ کا پہلا فلسفی ہے اس کی ولادت بارہویں صدی کے آخر کی ہے، پیرس میں تعلیم پائی تھی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی اس نے ایک شرح بھی لکھی ہے، یہ اپنے عہد کا بے نظیر فلسفہ داں اور متکلم تھا، [1] اس کی مابعد الطبیعیات کی شرح میں عربی فلسفہ کا اثر صفحہ صفحہ پر نمایاں ہے، چنانچہ وہ جا بجا غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص وعقیدت کے رنگ میں نقل کرتا ہے، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہیں اور ہیں بھی تو دوسروں سے نقل کئے ہیں، عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کی بیش بہا تحقیقات کا اس کی کتاب میں کہیں پتہ نہیں چلتا، صرف ارسطو کے ابتدائی خیالات نقل کر دیئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعاً بیگانہ تھا۔[2]

الگزنڈر کے بعد اس کے تلمیذ رشید جانڈی لاروشل نے فلسفہ میں وہی روش اختیار کی جو اس کے یگانۂ روزگار استاد نے اختیار کی تھی، یعنی اس نے علانیہ ابن سینا کی پیروی کا اظہار

---

[1] تاریخ فلسفہ بردکر صفحہ ۵۰۰۔ [2] "ابن رشد" رینان صفحہ ۱۳۲۔

کیا اور علم النفس پر جو کچھ اس نے لکھا تمام تر ابن سینا سے ماخوذ تھا۔

فرانسیسکن فرقہ کا اصلی علمی مرکز آکسفورڈ میں تھا، جہاں فلسفہ ابن رشد کے جراثیم بہ کثرت پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے آکسفورڈ میں عام طور پر تسلیم کرلیا گیا تھا، اس یونیورسٹی سے ابن رشد کے ہم خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، گویا یہاں فلسفہ مدرسیہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ضم ہوگیا تھا۔

اسی سلسلہ میں راجر بیکن انگلستان کے فرانسیسکن فرقہ کا پہلا فلسفی ہے جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے، راجر بیکن ۱۲۱۴ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم آکسفورڈ یونیورسٹی میں حاصل کی، اس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹر کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم وفنون میں ماہر تھا، عربی زبان اس نے از خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابیں مطالعہ میں رہتی تھیں، پیرس سے واپس آکر اس نے راہبانہ زندگی اختیار کی، اپنے عہد کے دوراز کار فلسفیانہ بحثوں سے بیزار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کے جانب اس کو زیادہ میلان تھا، اس کی تصنیفات سے پتہ چلتا ہے کہ میکانکس وغیرہ علوم سے بھی واقفیت رکھتا تھا اور علم کیمیا میں خاص خاص اصول ایجاد کئے تھے لیکن اس کی تمام علمی جدوجہد کا ماحصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل ابنائے وطن عجیب وغریب طبعی اصول کی واقفیت کی بدولت اس کو جادوگر سمجھنے لگے، بلکہ بعض حاسدوں نے یہاں تک مشہور کردیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنوں اور بھوتوں سے بات چیت کیا کرتا ہے، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، چنانچہ اس الزام میں ہزاروں لاکھوں آدمی پوپ کے فرمان کے بہ موجب جلا ڈالے جاچکے تھے، یہ خبریں جب پوپ تک پہنچیں تو وہاں سے یہ حکم آیا کہ اس کی فلسفیانہ کتابیں اور علمی آلات روم بھیجے جائیں تاکہ وہاں یہ امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور میں آتے ہیں، یہ واقعہ ۱۲۲۶ء کا ہے، اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۷۸ء میں اس کے شعلے نہایت تیزی سے بھڑک اٹھے فرانسیسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈی السیل اس کا دشمن ہوگیا اور پوپ نکولس چہارم سے اس نے اس مضمون کا ایک فرمان حاصل کرلیا کہ راجر بیکن اپنے ملحدانہ خیالات اور

سحر وفسون سازی کی بنا پر قید خانے بھیج دیا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا مگر آخر میں دوستوں کی سفارش کی بدولت اس کو رہائی نصیب ہوئی، ۱۲۹۴ء میں آکسفورڈ میں انتقال کیا۔[1]

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت ملتا جلتا ہے، اس زمانہ میں فرانسیسکن اور ڈامینیکن فرقوں کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا، ان میں ایک یہ مسئلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناطقہ کا کوئی اعلیٰ مرتبہ کمال ہے یا انسان سے الگ مستقل بالذات جوہر ہے، عربوں کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقل فعال نہ صرف انسان سے علاحدہ مستقل بالذات جوہر روحانی ہے بلکہ وہی اصل میں خدا ہے، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہیں کہتے، تاہم یونانیوں کی طرح وہ اس کو مستقل بالذات جوہر مانتے ہیں، ڈامینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو مٹانا چاہتا تھا لیکن فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اس بنا پر یہ مسئلہ بھی ان دونوں فرقوں میں زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی اکثر حمایت کرتا تھا، چنانچہ اس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے، "عقل فعال ایک حیثیت سے خدا ہے اور ایک حیثیت سے فرشتوں میں داخل ہے، ڈامینیکن لوگ کہتے ہیں کہ "عقل فعال خود ہمارے نفس ناطقہ کی ایک حالت کا نام ہے لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت مہمل ہے، دوسرے موقع پر لکھتا ہے "انسان کا نفس ناطقہ از خود علم حاصل کرنے کے ناقابل ہے، جب تک ایزدی وسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہے، عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے"[2]

راجر بیکن کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن رشد کا نام جہاں لیتا ہے خلوص وعقیدت سے لیتا ہے اور اکثر اس کے خیالات نقل کرتا ہے، ایک موقع پر کہتا ہے "ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہے، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک نامقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریباً تمام فلسفیوں نے اس کو تسلیم کرلیا ہے، وجہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہے، گو اس کے خیالات پر کبھی کبھی میں

[1] "تاریخ فلسفہ" بروکر ص ۵۰۵۔ [2] "ابن رشد" رینان ص ۱۵۴۔

تنقید کرتا ہوں، مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کا معترف ہوں" ایک موقع پر کہتا ہے "ابن سینا کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی، اگرچہ کہیں کہیں خود اس کے خیالات کی تصحیح و تکمیل کی بھی ضرورت ہے، تاہم بہ حیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہے اور رائے سب سے زیادہ صائب ہوتی ہے" راجر بیکن، ابن رشد کی شرح طبعیات، شروح مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السماء والعالم سے بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہے، چوں کہ اس کو اپنے عہد کی دور از کار بحثوں سے نفرت تھی اور اپنے ہم عصروں کے برعکس ایسی کتابیں زیادہ مطالعہ میں رکھتا تھا، جن میں لفظی بحثیں کم اور معلومات زیادہ ہوں، اس لئے وہ جا بجا اپنے ہم عصروں پر حیرت کا اظہار کرتا ہے کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور نئے آزاد خیال مصنفوں کی کتابیں کم دیکھتے ہیں جن سے علوم میں اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہے [۱]

راجر بیکن کے بعد ڈنس اسکوٹس بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس ایکوئناس کا پیرو تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ میں کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہیں، اس کا مخالف ہوگیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا، چنانچہ اسی وقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوٹس کے وہ علمی مناظرے شروع ہوگئے، جو اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ میں بہت شہرت رکھتے ہیں۔[۲]

ڈنس اسکوٹس اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی مابہ النزاع تھا کہ خدا مادۂ و صورت دونوں کا خالق ہے یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف صورت کی تشکیل کردی، ابن رشد نے مسئلہ تخلیق کے مقابلہ میں مسئلہ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ ٹامس، ابن رشد کے مقابلہ میں یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہیں ہوسکتا، اس لئے ازلیت مادہ کا خیال باطل ہے، ورنہ مادہ کے ساتھ صورتیں بھی قدیم ہوں گی، ڈنس اسکوٹس نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے پایا جاسکتا ہے، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمرہ صرف اسی قدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے، یعنی نفس ذات کے مرتبہ میں وہ خود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہے، ڈنس اسکوٹس نے ابن رشد سے صرف اس بات میں

[۱] "ابن رشد" رینان ص ۱۵۵۔ [۲] تاریخ فلسفہ بردکر ص ۵۰۶۔

اختلاف کیا ہے کہ ابعاد ثلٰثہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں، یا قبل اتصال کے بھی وہ مادہ میں پائے جاتے ہیں، بالفاظ دیگر ابعاد ثلٰثہ کا وجود مادہ میں صورت کی وجہ سے ہوتا ہے یا نفس مادہ ان کا حامل ہے، باقی اس جزئی اختلاف کے علاوہ نفس مسئلہ ابدیت عالم میں وہ بالکل ابن رشد کا ہم خیال ہے۔

مسئلہ وحدت عقل میں ڈنس اسکوٹس ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ اس مسئلہ کے موجد کو دائرۂ انسانیت سے خارج سمجھتا ہے، اس کے علاوہ ڈنس اسکوٹس اوراوکم یورپ میں یہ غلط فہمی پھیلانے کے باعث ہوئے ہیں کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چوں کہ ارسطو کا شارح سمجھا جاتا تھا، اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے ایک ملحدانہ مذہب یورپ میں پھیل گیا، حالاں کہ ابن رشد غریب اس الزام سے بالکل بری تھا[1]۔

فرانسیسکن فرقہ کی تعلیمی کوششیں صرف انگلستان تک محدود تھیں، مغربی یورپ میں عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی اور یہیں وہ یہودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے، جنہوں نے یورپ میں سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دو فریق تھے سوربون یونیورسٹی میں مخالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا، سیگر جو اس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدہ تمند پیرووں میں تھا، چنانچہ سینٹ ٹامس نے اپنی کتاب ''رد ابن رشد'' میں اکثر اس پر حملے کیے ہیں، سیگر اپنی کتابوں میں ابن رشد اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات جابجا نقل کرتا ہے اور کتاب النفس میں تو اس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا ہے، سیگر اور گرانڈ ڈی ابیویل نے ۱۲۱۷ء میں پیرس یونیورسٹی کو جو کتابیں تحفہ میں عنایت کی ہیں ان میں عربی فلسفہ کی کتابیں بکثرت تھیں،

سار بون یونیورسٹی چوں کہ مسیحیت کے عقیدۂ عام کی حمایت کرتی تھی، اس لئے ان دونوں یونیورسٹیوں کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا اور مناظروں سے نوبت یہاں

[1] ''ابن رشد'' ص ۱۵۶۔

تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصلی بنا یہ تھی کہ ساربون والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی میں فلسفہ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے خلاف مذہبی شورش برپا کر کے ان سیاسی مقاصد کا حاصل کر لینا آسان تھا، چنانچہ پہلے ۱۲۱۷ء میں ساربون والوں کی کوشش پر پوپ کے جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو ایسے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہیے جن سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اس کا کچھ اثر نہ ہوا تو ساربون والوں نے پوپ الگزنڈر چہارم سے چھ سات برس کے عرصہ میں چالیس فرمان اس مضمون کے شایع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، اس کے بعد ۱۲۶۹ء میں ان لوگوں نے پیرس میں علما کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس ان لوگوں کے فاسد العقیدہ ہونے کا فتویٰ دیتی ہے جو امور ذیل کے قائل ہوں۔

۱۔ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے۔

۲۔ عالم ازلی ہے۔

۳۔ انسان کا سلسلہ کسی آدم معین تک منتہی نہیں ہوتا۔

۴۔ نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے۔

۵۔ خدا جزئیات کا عالم نہیں۔

۶۔ بندوں کے افعال میں خدا کو کوئی اختیار حاصل نہیں۔

۷۔ خدا قابل فنا اشیاء کو ابدی نہیں کر سکتا۔

ساربون والوں کی ان کوششوں کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خاص کر فلسفہ ابن رشد کے حامی اب بھی تھے، چنانچہ ۱۲۷۷ء میں مخالف فریق کے لیڈر راٹینی ٹمپر نے پادریوں کی ایک کثیر جماعت سے مشہورہ لے کر دوسرا فرمان شایع کیا جس میں امور مذکورہ بالا کے علاوہ ان جدید عقاید کی بھی تصریح تھی جن کے ماننے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے۔

اس عام مذہبی شورش کے دوران میں یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں کی نہایت بری گت بنائی جاتی تھی، سیمان ڈی ٹورانی یونیورسٹی کا نہایت قابل رحم پروفیسر تھا اور ٹامس ڈی کنٹمپر

کی مصیبت اس سے زیادہ دردناک تھی، ڈامینیکن فرقہ کا مشہور شاعر ڈانٹی ان لوگون کا تمسخر کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈینٹی کی ہجوگوئی اس قدر مشہور ہوئی کہ بیچاروں کو زندگی دوبھر ہوگئی [1]

(۳)

پیڈوا یونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر دو راستوں سے یورپ میں داخل ہوا تھا، ایک براہ فرانس اور دوسرے براہ اٹلی، جزیرہ سسلی اور جنوبی اٹلی پر عربوں کا سیاسی اقتدار تھا اور یہاں بڑے بڑے کالج بھی انہوں نے قایم کئے تھے، عربی اثر کے پیشتر اٹلی میں روم سب سے بڑا علمی اور مذہبی مرکز شمار کیا جاتا تھا لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پیڈوا میں منتقل ہوگیا، کیوں کہ روم کی سرزمین پوپ کے زیر اقتدار ہونے کے باعث ظلمت کدۂ جہل بنی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاص کر اس کو عداوت تھی، پیڈوا یونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے۔

۱۔ گو فلسفہ مدرسیہ کا درس یہاں بھی ہوتا تھا، مگر یورپ میں ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب میں داخل ہونا اور ابن رشد کی پیروی پر فخر و ناز کرنا یہاں فیشن میں داخل ہوگیا تھا۔

۲۔ یہاں ابن رشد کی کتابوں کے نئے سرے سے ترجمے کئے گئے اور پروفیسروں نے مخصوص اس کی کتابوں کی شرحیں اور خلاصے لکھے۔

۳۔ ابن رشد کے مقابلہ میں یہاں نئے نئے مذہب ایجاد ہوئے مثلاً اسکندریہ میں یعنی فردوسی کے پیرو اور افلاطونین یعنی افلاطون کے پیرو (ان فرقوں کی پیدایش اور ان کی باہمی معرکہ آرائیاں آگے تفصیل سے ذکر ہوں گی)

۴۔ فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک میں اصحاب حکمت (سائنس) جدید اور اصحاب فلسفہ جدید (مثلاً نیوٹن، گیلیلیو، لارڈ بیکن، ڈی کارٹ وغیرہم) کی تحقیق و اجتہاد کے علی الرغم سترہویں صدی عیسوی تک یہاں کے مشہور پروفیسر اپنی وضع نباہتے رہتے، چنانچہ یہاں کا

[1] "ابن رشد" رینان ص ۱۵۶ تا ۱۶۳۔

آخر فلسفی ڈی کریمونی تھا، جس کے عہد تک ابن رشد کا فسلفہ یہاں پڑھا جاتا تھا، ۱۶۳۱ء اس کا سال وفات ہے، ڈی کریمونی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زحل کے توابع سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اس نے دوربین کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ ان سے ایسی چیزوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کا ارسطو قائل نہ تھا۔

۵۔ پیڈوا یونیورسٹی کی بنا تعلیمی تحریک پر تھی، اس لئے یہاں کے پروفیسر کثیر تعداد میں موجود رہتے تھے، جن کے علمی کارنامے صرف اسی قدر رہتے تھے کہ طالب علموں کے سامنے ان کے جو لکچر ہوا کرتے تھے، یا وہ طالب علموں کو جو نوٹ لکھواتے تھے، وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لئے جاتے تھے لیکن ان حواشی و شروح کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علموں کو ان کے ذریعہ کتابوں کے دقیق مطالب حل کرنے میں آسانی ہوتی تھی، اس کے علاوہ ان پروفیسروں کی تصنیفات علما اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھیں۔

۶۔ پیڈوا کے علما درس و تدریس میں مشغول رہتے تھے اور جہاں ان کو معقول مشاہرہ کی امید ہوتی تھی، وہاں نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈوا کے نصاب تعلیم اور یہاں کی تصنیفات کا اثر اٹلی سے باہر دور دور پھیلتا جاتا تھا۔

اس یونیورسٹی میں جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہے، وہ پطرس وابانو نام ایک شخص تھا، مشہور ہے کہ یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہے مگر باوجود اس کے یہ عجیب بات ہے کہ ابن رشد کی خاص طبی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہاں تک کہ طبی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کئے ہیں، وہ اس کی فلسفیانہ کتابوں سے نقل کئے ہیں، بہر حال یونیورسٹی میں طب کا شعبہ اسی کے دم سے قایم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابیں نصاب میں داخل کی گئیں، اس عہد میں احتساب عقائد کا محکمہ قایم ہو چکا تھا، جس میں عربی اثر خاص کر ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم دانوں سے عداوت تھی، چنانچہ پولونگ کا ایک باشندہ سیکوڈی الیسکولی ۱۳۲۴ء میں اس بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا، کہ وہ نجوم داں تھا اور مذہب کے خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، پطرس وابانو بھی گو حین حیات تک اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا لیکن اس کی آنکھ بند

ہوتے ہی اس محکمہ نے اس کی لاش پر قبضہ کر کے اس کو جلادیا اور اس کی تصنیفات پُرزہ پُرزہ کر کے ہوا میں اڑادی گئیں۔

پطرس وابانو کے بعد یونیورسٹی کے دو پروفیسر جین ڈی جلنڈن اور فرار بانو بہت مشہور ہوئے، جین ڈی جاندان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہیں پائی تھی مگر اس کی شہرت پیڈوا میں آ کر ہوئی جہاں وہ ''رئیس الفلاسفہ'' مشہور ہوگیا، پطرس وابانو کے یہ خاص دوستوں میں تھا اور اسی کی تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخر میں وہ ابن رشد کا اس قدر معتقد ہوگیا کہ اپنی کتابوں میں وہ اس کو ''متبحر و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی'' وغیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا ہے، ابن رشد کی اکثر کتابوں پر اس کے تعلیقات و حواشی ہیں، خاص کر رسالہ ''جواہر الکون'' پر جو اس کا حاشیہ ہے، وہ وینس میں ۱۴۸۸ء و ۱۴۹۲ء و ۱۵۰۱ء میں متعدد مرتبہ چھاپا گیا، اس حاشیہ میں اس قدامت افلاک کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیئے ہیں، اس کی کتابوں میں سے زیادہ مشہور ''تعلیقات علی مقالہ فی الروح'' ہے یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت کی ہے، اس رسالہ میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے، ان میں سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہیں:

۱۔ عقل فعال واجب قدیم ہے ۲۔ عقل فعال نفس ناطقہ انسانی سے الگ قائم بالذات جوہر ہے (یہ مسئلہ اس عہد میں سینٹ ٹامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا) ۳۔ کیا عقل بالمادہ یا عقل بالقوہ عقل فعال کا ادراک کر سکتی ہے۔

ابن رشد کے فلسفہ کے ممتاز نظریہ وحدت عقل پر خامہ فرسائی کرتے وقت اس کے خیالات میں اضطراب پیدا ہو جاتا ہے، کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور کبھی اس کے خلاف ہو جاتا ہے، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائے گی تو وہ متضاد اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر میں وہ گھبرا کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح میری سمجھ میں آ گیا ہے، مگر مجھے اس پر تسکین نہیں ہوتی، میرا خیال ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر انسان میں جدا جدا عقلیں پائی

جاتی ہیں،'' اس مسئلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل میں بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہے۔

یونیورسٹی کا دوسرا پروفیسر فرار بانو بولونگ کا رہنے والا تھا اور پیڈوا میں درس دیتا تھا، اس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیعۃ کی شرح لکھی ہے جس کی بدولت وہ ''رئیس الحکماء'' مشہور ہوگیا، مصنف نے اس کتاب میں وعدہ کیا ہے کہ کتاب السماء والعالم پر بھی ایک شرح لکھوں گا، فرار بانو پیروان ابن رشد میں مدرسی کے علاوہ اور کوئی شہرت نہیں رکھتا اور نہ اس کی کتابوں میں کوئی خاص جدت پائی جاتی ہے۔

ان پروفیسروں کے علاوہ پالڈی وینس (المتوفی ۱۴۲۹ء) گائیٹو (از ۱۳۸۰ء تا ۱۴۶۵ء) اور وینس وغیرہ پیڈوا کے مشہور پروفیسر ہیں، جنہوں نے ابن رشد کی کتابوں کی خدمت میں عمریں گذار دیں، چنانچہ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرہویں صدی عیسوی میں اٹلی کی درس گاہوں میں ارسطو کا فلسفہ علانیہ پڑھایا جاتا تھا اور رومن کیتھولک فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقعوں پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سند میں پیش کرتے تھے۔

سولہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے نئے ترجموں کی تحریک نئے سرے سے شروع ہوئی، تیرہویں صدی کے لاطینی ترجمے ازکاررفتہ ہوگئے تھے، ابتدا میں جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اصول عربی سے لاطینی یا عبرانی میں کئے گئے تھے لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے ناپید ہوچکے تھے، اس لئے ان نئے ترجموں میں عبرانی سے مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ ان نئے مترجموں میں بھی زیادہ تر وہ یہودی علما شامل تھے جو پیڈوا میں فلسفہ کا درس دیتے تھے، ان میں پہلا مشہور مترجم یعقوب مانیٹو تھا، یہ اسپین کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس نے تقریباً ابن رشد کے تمام اگلے مترجموں کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شایع کیا۔

نیلو کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈوا میں طبابت کا پیشہ کرتا تھا، اس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر فن خطابت اور فن شعر کی کتابیں ترجمہ کیں، اس سلسلہ میں پال اسرائیلی نے تلخیصات کتاب السماء والعالم اور تلخیص مابعد الطبیعیات، ویٹل نیس نے مقالہ فی

الکون والفساد نیپلز کے طبیب کالوکالونیم نے تہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شایع کئے الیاس مدیجو جو پیڈوا کا آخری یہودی فیلسوف تھا، اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اس نے رسالہ جواہر الکون کا ترجمہ ۱۴۷۷ء میں شایع کیا۔

ان نئے مترجموں کی فہرست میں ایک مسیحی مترجم کا بھی نام ملتا ہے، یعنی پیڈوا کا پروفیسر ویرونا مشہور ہے کہ اس نے بعض یونانی کتابوں کے ترجمے بھی کئے تھے، انالوطیقا الاولی والثانیہ کی تینوں قسم کی تلخیصات اسی نے شایع کیں، سولہویں صدی کے آخر میں طبی کتابوں کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوتے ان کا بھی ترجمہ ہوگیا، ان نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے ان کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہوسکتے تھے، چنانچہ جینٹ بیگولینی اور اوڈو جو اس عہد میں ابن رشد کے مشہور پبلشر تھے، اس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے، کہ غلط نسخے نہ شائع ہونے پائیں۔

سولہویں صدی کے آخر میں پیڈوا کا پروفیسر زرابیلا بہت مشہور ہوا، اس نے تقریباً ۱۵۶۴ء سے ۱۵۸۹ء تک درس دیا ہے، مشکل مسائل میں وہ ابن رشد کے اقتباس جا بجا نقل کرتا ہے، گو بعض موقعوں پر اس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہے، ارسطو نے افلاک کی حرکت سے خدا کا ثبوت دیا ہے، ابن سینا نے بجائے اس کے امکان وحدوث کو خدا کے ثبوت میں پیش کیا ہے، ابن رشد ارسطو کے ساتھ تھا لیکن یورپ میں دو فریق ہوگئے تھے، ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن رشد کا زرابیلا نے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ افلاک کی حرکت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا، علم النفس میں اس کی بعض رائیں ابن رشد کے خلاف ہیں، مثلاً وہ اس بات کا قائل ہے کہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، ایک عقل تمام انسانوں میں مشترک نہیں ہے، نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ واجب بالذات یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہے، یعنی واجب بالذات نے اس کو پیدا کیا ہے وہ غیر فانی ہے، گویا اس میں وجوب کی شان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہوگئی ہے۔

اسی عہد میں پنڈیسیو ایک اور پروفیسر تھا جس کے لکچروں کے قدیم نسخے اب تک

پیڈوا لائبریری میں محفوظ ہیں، سولہویں اور سترہویں صدی میں پیڈوا کے پروفیسروں کا یہ عام دستور ہو گیا تھا، کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب وہ لے لیتے تھے اور اس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اس کی پروا نہیں کرتے تھے، کہ ہر ایک مسئلہ میں اس کی تقلید بھی کریں، یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ میں عام طور پر ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک میں پیڈوا کے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا، وہ یہ تھا، کہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، نیز نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہے، ایک مدت تک یورپ کے فلاسفہ ان مسائل کی حمایت کرتے رہے لیکن سولہویں اور سترہویں صدی میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے انھوں نے ان مسائل میں ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پنڈیسیو بھی وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ دنیا میں جتنے انسان ہیں، اتنی ہی عقلیں ہیں، نیز عقل انفرادی تغیر پذیر ہے، مگر عقل کلی غیر تغیر پذیر اور ابدی ہے، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہیں کہ اگر انسانوں کی تعداد کے موافق عقلوں کی تعداد بھی متفاوت ہو گی تو عقلوں میں تعدد لازم آئے گا حالاں کہ تعدد مادہ کا خاصہ ہے اور عقل مادہ اور اس کے اوصاف سے بالکل بری ہے، پنڈیسیو اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ عقل میں تعدد بالذات نہیں پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے بالعرض پیدا ہوتا ہے اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہیں، ہاں البتہ اگر عقل میں بالذات تعدد پیدا ہو جاتا یا عقل کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہوتا تو بے شک تعدد سے نقصان تھا لیکن اب اس صورت میں تعدد تو دراصل جسم میں پیدا ہوا ہے اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہے، صرف دونوں کا اتحاد ہو گیا ہے اور اس بنا پر عقل میں بھی تعدد پیدا ہو گیا ہے۔

سولہویں صدی کے آخر میں زرابیلا کے ایک شاگرد سیزر کریمونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخر فیلسوف تھا، اس کے لکچر اب تک شمالی اٹلی کے بعض کتب خانوں میں محفوظ ہیں، زرابیلا کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر افلاک کی حرکت کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا، افلاک کے ذی خیال و ذی نفس

ہونے کے مسئلہ میں کریمونی ابن رشد کا نرا مقلد تھا، اس کا خیال تھا کہ فلک قمر کے نیچے جتنے تغیرات ہوتے ہیں، اس کا سبب ساوی حرکتیں ہیں، نیز خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہے باقی اور چیزوں کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطہ سے ہوتا ہے، غرض جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے کریمونی ابن رشد سے ایک انچ اختلاف نہیں کرتا لیکن علم النفس میں اس نے ابن رشد سے جابجا اختلاف کیا ہے، چنانچہ وحدت عقل کے مسئلہ میں اس کی رائے ابن رشد کے بالکل خلاف ہے، اسی طرح عقل فعل کے خدا ہونے کا وہ قائل ہے، عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے لیکن باوجود اس کے انسان میں سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے پیدا ہوئی ہے، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم وادراک کی قابلیت نہیں رکھتی، کیوں کہ اور چیزیں مرکب اور ایک حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہیں، حالاں کہ فہم وادراک کی صلاحیت صرف اسی چیز میں ہوسکتی ہے، جو بسیط اور مستقل الوجود ہو، پس اس بنا پر دنیا کی تمام ذی عقل کائنات عقل فعال ہی کے ظل وشج کا نام ہے اور چوں کہ عقل فعال ہی خود خدا ہے اس لئے خدا گویا روح کائنات یعنی حیات وادراک کا منبع ہے۔

یہ خیالات اس عہد کے لحاظ سے نہایت ملحدانہ تھے، مگر باوجود اس کے کریمونی محکمہ احتساب عقائد کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتیں الگ الگ بنا رکھی تھیں، یعنی مذہبی حیثیت سے وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر لیکچر دیتے وقت وہ اپنے شاگردوں سے اکثر کہا کرتا تھا کہ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے میں ان مسائل میں ارسطو کی رائے بیان کردوں گا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہے، یا نہیں، تو یہ بتانا میرا کام نہیں، اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سینٹ ٹامس اور متکلمین کی کتابوں کا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب النفس کی شرح جو اس نے لکھی ہے اس کے دیباچہ میں کہتا ہے، ''اس کتاب میں میں یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ روح کے متعلق ہمیں کیا عقیدے رکھنا چاہئیں بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ روح کے متعلق ارسطو کا کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد وتبصرہ میرا فرض نہیں ہے، یہ فرض سینٹ ٹامس اور متکلمین نے خوب ادا کیا ہے، پس میری کتاب میں کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا لیکن

اس پر بھی کریمونی محکمہ احتساب عقائد کی تنبیہ سے محفوظ نہ رہا، چنانچہ ۳/جولائی ۱۶۱۹ء کو پیڈوا کے محکمہ کے افسر کا ایک تنبیہی خط اس کے نام آیا کہ "لیٹرن کونسل نے تمام پروفیسروں کو یہ فہمائش کردی ہے کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے خلاف ہیں، ان کی تردید بھی وہ کرتے جائیں اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرنے لگیں تو اس بات کا خیال رکھیں کہ طالب علموں پر اس کا برا اثر نہ پڑے، چوں کہ آپ اس فہمائش کا لحاظ نہیں رکھتے ہیں اس لئے میرا فرض ہے کہ میں بار بار آپ کی توجہ اس جانب منعطف کراتا رہوں" کریمونی نے اس کے جواب میں ایک طویل خط لکھا جس میں وہ لکھتا ہے کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اسی خدمت کا مشاہرہ ملتا ہے کہ میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دوں، اگر یونیورسٹی اس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے لینا چاہتی ہے تو میں استعفا پیش کرنے پر آمادہ ہوں، اس کو اختیار ہے وہ کسی اور کو اس خدمت پر مامور کرے، باقی میں جب تک مدرسی کے عہدہ پر رہوں گا اپنے فرائض منصبی کے خلاف کوئی خدمت نہیں انجام دے سکتا۔

کریمونی کا ۱۶۳۱ء میں انتقال ہوگیا اور اس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈوا میں ابن رشد کے سلسلہ کی علمی مجلس بھی درہم برہم ہوگئی، اس کے بعد بھی اگرچہ پیڈوا کے بعض مدرس یہ قدیم وضع نباہنے کی کوشش کرتے رہے تاہم جس قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا، اسی قدر نشأۃ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کریمونی کے بعد لیسیٹو (متوفی ۱۶۵۶ء) بھی فلسفۂ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اس کی تعلیم میں جدید خیالات کا بہت میل تھا، لسیٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ نبہ سکی، چنانچہ بریگارڈ نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آیونین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور ۱۷۰۰ء میں فارڈیلا نے تو پیڈوا میں قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کردیا، یعنی اس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتابیں نصاب میں داخل کیں۔

کریمونی اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہے تاہم بعض مؤرخین مثلاً بروکر وغیرہ اس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہیں اور بریگارڈ، وینینی، کاسپلین اور کارڈن کو بھی اسی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں، بریگارڈ کو اس سلسلہ میں شمار کرنا تو قطعاً غلط ہے، اس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہیں، اسی طرح وینینی کا بھی ابن رشد کے پیروؤں میں

شمار نہیں ہوسکتا، اس نے اپنی کتابوں میں اس فلسفہ کے اصولی مسائل تک کو باطل کیا ہے، مثلاً قدم عالم، مسئلہ جبر وقدر، اور وحدت عقل وغیرہ مسائل میں اس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہے، البتہ کارڈن کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس کی کتابیں متضاد خیالات پر مشتمل ہیں، مثلاً ایک کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ انفرادی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے، جو تخم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے، دوسری کتاب میں اس نے ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی پرزور حمایت کی ہے، پھر آخری کتاب میں اس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ جس طرح حاسے ہر انسان میں الگ الگ ہیں اسی طرح ہر انسان میں عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہے، اس کے بعد حیات بعد الممات پر جو کتاب اس نے لکھی ہے اس میں اس نے اپنی دونوں اگلی رایوں کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ نفس عقلی خود تو تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، البتہ افراد کے اختلاف کے بنا پر دو مختلف حیثیتیں اس میں پیدا ہوگئی ہیں ایک اس کے نفس ذات کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تغیر پذیری کی حیثیت یعنی گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہے لیکن مظاہر کے لحاظ سے اس میں تعدد پیدا ہوگیا ہے، تقریباً یہی خیال ہے جو ابن رشد نے بھی حیات بعد الممات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہے، بہر حال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب الرائے ہے اور اس بنا پر اس کے متعلق یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟۔

لیکن کاسپلین کے بارے میں تو مطلق شک نہیں کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپنوزا سے استناد کرتا تھا، اس کے یہ خیالات کہ عالم میں صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہے باقی اور سب چیزیں محض اضافی ہیں، بہ نسبت ابن رشد کے اسپنوزا سے بہت ملتے جلتے ہیں، عقل کے مسئلہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہے باقی انسان کے نفوس ناطقہ اتنے ہی ہیں، جتنے خود انسان کے افراد ہیں، یعنی ان میں وحدت مطلق نہیں ہے، کیوں کہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہے، جو اور دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاسکتی، علاوہ بریں نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہے، فعلیت صرف

خدا کے نفس ناطقہ میں ہے جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہے۔

کاسپلین کا عہد فلاسفہ کے امتحان کا عہد تھا، یعنی محکمہ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالوں کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر موت کے گھاٹ اتار رہی تھی، برونو کے زندہ جلائے جانے کا واقعہ خود کاسپلین کی نگاہوں کے سامنے گذرا تھا لیکن کاسپلین خود اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طبیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی محکموں کے مقابلہ میں نہایت معزز و مستحکم ہوگئی تھی، اس کے علاوہ کریمونی کی روش اس نے بھی اختیار کر رکھی تھی، یعنی فلسفہ اور مذہب کے حدود نہایت باریک بینی سے اس نے الگ الگ کر لیے تھے، چنانچہ کریمونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابوں میں صاف صاف لکھ دیتا ہے کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلحہ سے حملہ کرنا میرا فرض نہیں یہ فرض متکلمین نے خوب ادا کیا ہے میں عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہوں۔

غرض کاسپلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ میں شمار کیے جائیں یا ان کو دور اصلاح کے جدید رنگ کے فلاسفہ میں داخل کیا جائے اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ سترہویں صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لئے گویا خاتمہ باب تھی یعنی اس صدی میں یا اس کے بعد کی صدیوں میں جو فلسفی پیدا ہوئے وہ بتدریج نشأۃ جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے لیکن یہ حالت بتدریج کس طرح پیدا ہوتی گئی، یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ میں کن اسباب کی بنا پر یہ باب سوم میں تفصیل سے بیان کیا جائے گا۔[1]

[1] یہ حصہ تمام تر رینان سے ماخوذ ہے۔

باب سوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(بسلسلۂ ماقبل)

(۱) یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر: عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون متوسطہ میں یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا حملہ طلسمات کے عقیدہ پر، یورپ کے دور جہالت میں روح کی حقیقت کے متعلق عجیب وغریب عقیدے، ان عقیدوں میں فلسفۂ ابن رشد کے شائع ہونے کے بعد کی اصلاحیں ماہیت روح کا فلسفیانہ تخیل، جرمن فلاسفہ، فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے دور، دریدہ دہن آزاد خیال فرقے۔

(۲) مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور: فلسفہ عرب کے خلاف پوپ کے ابتدائی فرمان ولیم آورگنے، ڈامینیکن فرقہ، البرٹس میگنس، سینٹ ٹامس اکویناس اوراس کی سوانح عمری، ابن رشد کا فلسفہ اور سینٹ ٹامس، مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں ٹامس کی شہرت وعظمت، دیگر مخالفین ابن رشد، جیل دی روم اور ریمونڈلّی، اٹلی کے مصور اور ابن رشد۔

(۳) دورِ اصلاح: فلسفہ کی اصلاح کی تحریک اس کے اسباب، پٹرارک، عربی فلسفہ کے متعلق اس کے خیالات، یونانی لٹریچر اور قدیم یونانی فرقوں کا احیاء یونانی مشائی فرقہ کا مؤسس اول لیونیس، بقائے روح کے مسئلہ میں پامپوناٹ اور حامیان ابن رشد کی معرکہ آرائیاں، پوپ لیو دہم اور لیٹرن کونسل، پامپوناٹ و نفس

کا مقابلہ جدید فلسفہ وسائنس کا حملہ ابن رشد کے فلسفہ پر، نشاۃ جدیدہ اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ۔

(۱)

یورپ پر فلسفۂ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات میں حیرت انگیز انقلاب وہ ہے جو لوگوں کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں یورپ جہاں عالم جہالت کا دور دورہ تھا عقیدہ اور خیال کے اسی قسم کے انقلاب سے اثر پذیر ہو رہا تھا۔

قوموں کے عقیدہ اور خیال میں دو سبب سے انقلاب ہوتا ہے، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قوموں کے موروثی عقائد میں عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہے، دوسرے یہ کہ قوموں کے اندر سے خود بہ خود ایسے افراد اٹھنے لگتے ہیں جو قوموں کے عقائد کی کایا پلٹ کر دیتے ہیں۔

تیرہویں صدی میں یورپ میں بھی دو اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اٹلی میں عربوں کی موجودگی اور صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کو علم وفن کی تحصیل کے جانب خود بہ خود متوجہ ہونا پڑا اور جب ایک بار یہ شوق پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اٹھنے لگے جنہوں نے یورپ میں علم وفن کی روح پھونک دی، تیرہویں صدی کے پیش تر ہی سے یورپ میں عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرہویں صدی میں ابن سینا کی شہرت ہوئی اور چودھویں اور پندرہویں صدی میں ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دور میں بہ کثرت ایسے افراد پیدا ہو گئے جو چرچ کے اقتدار وتسلط سے بیزار اور فکر وخیال کی آزادی کے متمنی تھے، چنانچہ اسکولاسٹک فلاسفی کے دور اول ہی میں یہ بحث پیدا ہو گئی تھی کہ عقل ونقل میں سے کس کا رتبہ فروتر ہے، یعنی یہ تصادم کے موقعوں پر عقل ونقل میں سے کس کی بات حجت ہوگی۔

عقلیت یوں تو انسان کے بیسیوں عقیدوں سے متصادم ہوتی ہے مگر اصولاً اس کو اپنے حریف کے مقابلہ میں دو باتوں پر زیادہ اصرار ہے، ایک قانون قدرت کے ماورا باتوں کا انکار اور دوسرے نقل کے مقابلہ میں عقل کو حجت تسلیم کرنا۔

جہالت کے عام استیلا کے باعث اس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کو اعجوبہ زا اور حیرت افزا نظر آتی تھیں، دنیا کی تمام دوسری قوموں سے نابلد اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی بساط محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی نادر الوقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز میں اس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر یہ مسلم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہے، بڑے بڑے اولیاء اللہ شیطان کا مشاہدہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانوروں کے بھیس میں نمودار ہوتا تھا، کبھی ایک کریہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل میں اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ میں سحر اور شعبدہ بازی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع میں آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، اس لئے جو شخص کسی فن میں مہارت پیدا کر لیتا تھا فوراً وہ سحر و فسوں سازی کے الزام میں دھر لیا جاتا تھا۔

تقریباً چھٹی صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک یہی حالت قایم رہی، تیرہویں صدی سے انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، اب تک یورپ کی دماغی حالت جو تھی، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و فسوں سازی کے عقیدوں میں کسی کو شک نہ پیدا ہوتا تھا، مگر تیرہویں صدی سے عربی فلسفہ جب رواج پانے لگا تو کلیسائی مذہب اور اس کے عقائد کی نسبت لوگوں کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگے عقیدہ اور خیال کی دنیا میں تزلزل پڑ گیا اور ہر چہار سو بے اطمینانی اور بیکلی کے آثار نظر آنے لگے، اس نئی تحریک کے علم بردار وہ لوگ تھے، جو ابن رشد کی پیروی کا دم بھرتے تھے، راجر بیکن ابیلارڈ اور فرانسیسکن فرقہ کے بڑے بڑے پادری اس فرقہ کے سرگروہ تھے[1]

سحر کے عقیدہ کی بنا اس بات پر تھی کہ انسانی روح ایک مافوق الفطرت اور غیر محسوس شئے شمار کی جاتی تھی، اس عقیدہ کا تعلق زیادہ تر روح کے مسئلہ سے تھا، دور جہالت میں روح اور وجود ایزدی کے عقیدے ہمیشہ دور عقلیت کے عقیدوں سے مختلف ہوتے ہیں، قرون متوسطہ میں یورپ جہالت کے جس دور میں سے ہو کر گذر رہا تھا، اس کا ممتاز خاصہ یہ تھا کہ دنیا کی تمام

[1] ''تاریخ عقلیت'' لیکی جلد اول ص ۱۷ و ۱۸

چیزوں میں انسان کی ایسی روح کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، ہر ایک غیر معمولی حادثہ کے متعلق یہ خیال ذہنوں میں راسخ تھا کہ یہ کسی غیر محسوس روح کا کرشمۂ عمل ہے، بادل کی گرج، امساک باران اور زلزلے غرض دنیا کے تمام غیر معمولی حوادث وواقعات غیر معمولی ہستیوں کے غیظ وغضب اور ان کے مقابل خوشحالی اور فارغ البالی نزول برکت کی علامت شمار کئے جاتے تھے۔[1]

خود نفس روح کی حقیقت کے متعلق عجیب عجیب عقیدے مروج تھے، یونانی فلاسفہ میں سے افلاطون کے نزدیک روح مادہ سے بالکل الگ بسیط اور نا قابل تجزی ایک شئے تھی، اس کا حس قطعی ناممکن اور اس کا مشاہدہ بالکل محال تھا، مسیحیت جب رائج ہوئی تو چوں کہ اس کی بنیاد ہی اس بات پر تھی کہ جسمانی علائق قطع کئے جائیں اور ان کے مقابل روحانی قوتوں کو ترقی دی جائے اس لئے قدرتاً مسیحیت کی اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ روح کے متعلق افلاطون کا نظریہ اصل الاصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا، یہی وجہ تھی کہ مسیحیت کے اگلے دور میں مذہب عیسوی کے جتنے متکلمین پیدا ہوئے، وہ روح کی حقیقت کے باب میں افلاطون کے نرے مقلد تھے۔[2]

لیکن باوجود اس کے کہ روح کے متعلق غیر مرئی اور نا قابل تجزی ہونے کا خیال قائم تھا، بت پرستی کی اب بھی یہ شان باقی تھی کہ بدون تمثال کے اس کی حقیقت کا ادراک ناممکن خیال کیا جاتا تھا، حقیقت یہ ہے کہ دور وحشت و جہالت میں انسان کا دماغ اس قابل نہیں ہوتا کہ محسوسات کے ماوراء کسی اور چیز کا ادراک کر سکے، اس بنا پر قرون متوسطہ میں روح کو غیر مرئی ماننے کے باوجود اس کے لئے ایسے اوصاف ثابت کئے جاتے تھے، جو مادہ کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائے جاسکتے، چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق کہ جسم سے جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت میں اور کہاں رہتی ہے، لوگوں کے عجیب عجیب خیالات تھے، ایک فریق یہ کہتا تھا کہ روح قبر کے گرد وپیش منڈلایا کرتی ہے، دوسرے گروہ کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالت سراسیمگی فضا میں ادھر ادھر بھٹکتی رہتی ہے، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پیٹرو بہشت کا دربان ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اندر داخل کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے نکال دیتا ہے، یہ عقیدہ جہلا کے علاوہ عقلا میں بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردوں کی روحیں وقتاً فوقتاً زندوں سے آکر ملتی

[1] ''تاریخ عقلیت'' لیکی جلد اول ص ۷۱ ۔ [2] ایضاً ص ۱۲۲۔

ہیں، یہ روحیں بعض منتروں کے ذریعہ زندوں کے اختیار میں آجاتی ہیں، وہ ان سے اپنے مختلف کام نکالتے ہیں، اکثر زندوں کو ان سے غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی کبھی یہ روحیں کسی مردہ کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور وہ زندہ ہو جاتا ہے، اس زمانہ میں بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا میں یہ مردہ روحیں ادھر ادھر منتشر ہیں، ان میں سے بعضوں نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگوں نے ان روحوں کا مشاہدہ کیا تھا ان کا یہ بیان تھا کہ ان کا ڈیل ڈول اور ان کی شکل و جسامت انسان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یہ روحیں ایک لچک دار مادہ کی طرح ہر ایک شکل میں متشکل ہو سکتی ہیں۔

روح کی حقیقت کے متعلق ان متضاد خیالات کے اشاعت پذیر ہو جانے کی وجہ سے مذہب عیسوی کے متکلمین میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گروہ کا یہ خیال تھا کہ انسان کے جسم میں ایک غیر مادی اور غیر مرئی روح حلول کئے ہوئے ہے جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم میں کسی غیر مرئی شئے کا وجود نہیں بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہیں وہ بھی ایک مادی چیز ہے، ایک مدت تک یہ دونوں فریق باہم آویزش میں مشغول رہے لیکن واقعہ ریفارمیشن کے پیش تر بارہویں صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئیں، داؤد دینیغو اور اموری کے فلسفہ نے اس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتدا کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل بری ہے، بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے مظہر کا نام ہے جو ہمہ گیر اوصاف سے متصف ہونے کے علاوہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ قایم رہے گی،[۱] یورپ میں اس عقیدہ کا بانی اصل میں ارسطو تھا، مگر قرون متوسطہ کے دور جہالت میں یورپ کے دماغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا، ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ میں اشاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بہ کثرت ایسے جراثیم بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لئے حد درجہ مہلک تھے، یورپ میں اب تک یہ عقیدہ مسلم چلے آتے تھے، کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے بری نہیں ہے، روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، یا جہنم میں وہ محض جسمانی عذاب میں مبتلا ہوگی، ابن رشد کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ

---

[۱] "تاریخ عقلیت" ص ۱۲۴۔

عقیدہ حل ہوگیا کہ روح مادہ سے بالکل ایک الگ جوہر ہے اور اس پر جسمانی عتاب نہیں بلکہ روحانی عذاب ہوگا، یہ بھی ثابت ہوگیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے مظہر کا نام ہے اور مرنے کے بعد انسان کی روح بھی اسی عقل کل میں جا کر فنا ہو جاتی ہے۔

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ میں اس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک جوہر مجرد ہستی کا نام ہے اور مدارج کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمیں ہیں، ان سب میں اشرف واعلیٰ عقل فعال ہے جس سے تمام کائنات کی ہستی قایم ہے، اس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہے اور کبھی عقل موجود الخارج سے اس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہے اور نہ اس کی ابتدا و انتہا ہے، وہ مادہ سے بالکل منزہ ہے اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہے، انسانی روح کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہے، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہے اس لئے کہ جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ باقی دائم اور ابدی ہے کیوں کہ عقل کل میں جا کر جذب ہو جاتی ہے، انسان کی زندگی کا اصلی مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کامل درجہ کا اتحاد میں جس قدر اکملیت ہوگی اسی قدر انسان لذت دائمی سے بہرہ اندوز ہو سکے گا اور جس قدر اس میں نقص ہوگا اسی قدر عذاب دائمی میں وہ مبتلا رہے گا۔

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اس انحطاط پذیر عقلی حالت کے لحاظ سے کس قدر ملحدانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اس سے بقائے روح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ میں ماہیت روح کے متعلق مذکورہ بالا عامیانہ عقیدوں کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ تخیل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ ''روح پتھروں میں سوتی ہے، پھولوں میں خواب دیکھتی ہے اور انسانوں میں جاگتی ہے'' یا یہ کہ ''وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہے، روح الٰہی کی مظہر ہے جو تمام کائنات میں ساری و دائر ہے'' مغربی دنیا کے لئے گو اس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہے کہ یورپ میں ان کی اشاعت کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا چودھویں صدی عیسوی میں جرمنی میں اکھارٹ اور ٹیلور کی سرکردگی میں فلسفہ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی بنیاد

ابن رشد کے انہیں خیالات پر تھی، چنانچہ اکھارٹ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ میں عقل انفعالی اور عقل فعلی کی اس تفریق تک کو تسلیم کرلیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ میں جرمنی میں ''عقل فعلی اور عقل انفعالی'' کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس میں ابن رشد کے اقتباسات جابجا نقل کیے گئے تھے [۱]۔

اسی زمانہ کے قریب قریب انگلستان میں ایک شخص بیکنتھارپ پیدا ہوا، یہ پیروان ابن رشد کا بادشاہ مشہور تھا، انگلستان میں کارملائٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اسی نے رکھا ہے، فرانسیسکن فرقہ کی طرح یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا دم بھرتا تھا، بیکنتھارپ وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف تھا، مگر باوجود اس کے اس نے اس مسئلہ کے متعلق سینٹ ٹامس کی تردید کا جواب دیا ہے، اس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس فلکیہ اور تاثیر افلاک وغیرہ مسائل میں وہ ابن رشد کا نرا مقلد تھا، بیکنتھارپ اور جرمن فلاسفہ کے علاوہ چودھویں اور پندرہویں صدی میں ابن رشد کے جو مقلد پیدا ہوئے ان کے اسماء حسب ذیل ہیں، والٹر بارلے، اوکمسٹ فرقہ (یعنی اوکم کے پیرو) بورڈین، مارسائل وغیرہم [۲]۔

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہو رہی تھی، سحر وطلسمات پر سے عقیدہ مٹ گیا تھا، روح کی ماہیت کے متعلق عامیانہ عقائد کے بجائے یہ فلسفیانہ تخیل اشاعت پذیر ہوگیا تھا کہ سارے عالم میں صرف ایک عقل منفرد وفعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی وعقلی سعادت کی ذمہ دار بھی یہی روح ہے، عذاب وثواب آخرت کے متعلق بت پرستانہ ڈھکوسلے جواب تک مسلم چلے آتے تھے، ان کے بجائے اب یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا ماحصل یہ ہے کہ عقل فعال سے انسان کا کامل اتصال ہوجائے۔

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گذرے ہیں، پہلے دور میں اس کی کتابوں کے محض ترجمے کیے جاتے تھے، ترجموں کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدوں میں کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اس کی کتابوں کی تحشی وتفسیر کرتے تھے اور اس بنا پر اس کے پیرو مشہور ہوجاتے تھے، پیڈوا کے اکثر

[۱] ''تاریخ عقلیت'' لیکی جلد اول ص ۱۴۳۔ [۲] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۸۷۔

پروفیسروں کا یہی حال تھا اور بعض واقعی اس کے مقلد جامد ہوتے تھے، ان دو طبقوں میں اہل علم لوگوں کی تعداد زیادہ تھی، فرانسیسکن انگلستان کے لارملائٹ جرمنی کے مشکس، اسکوٹسٹ (ڈنس اسکوٹس کے پیرو) اور اوکمسٹ (اوکم کے پیرو) فرقوں کا شمار اسی طبقہ میں ہے، فلسفہ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگوں کی نگاہ میں ملحد خیال کیے جاتے تھے، کیوں کہ ان کی فلسفیانہ موشگافیاں اس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے متجاوز ہوتی تھیں، چرچ اس بات کا دعوے دار تھا کہ ہر ایک امر میں خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہ ہو آخری فیصلہ کا حق اسی کو حاصل ہے، دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے چرچ کے اس مسلم اقتدار کے مٹانے کی فکر میں تھے، چرچ کو اس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اس کو خرق عادت کی قوت عطا کی گئی ہے لیکن دوسری جانب یہ آزاد خیال لوگ چرچ کے معجزوں کا انکار کرتے تھے، ان فرقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو فخر یہ ملحد و بے دین کہتے تھے، غرض قرون متوسطہ میں مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، یعنی چرچ کا اقتدار و تسلط تیرہویں صدی میں اس کی بنیادیں متزلزل ہو چلی تھیں، اس زمانہ میں آزاد خیالوں میں ایک نیا شوق یہ پیدا ہوا تھا کہ دنیا کے تینوں بڑے مذہبوں یعنی موسویت، مسیحیت اور اسلام کو جھوٹا ثابت کر دیں لیکن چوں کہ اہل یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی، اس لئے عجیب عجیب الزامات ان مذاہب پر قایم کئے جاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ فقرہ اکثر ان لوگوں کے زبان زد رہتا تھا کہ تینوں مذاہب فریب دہ تعلیمات پر مشتمل ہیں، چودھویں صدی عیسوی میں "ابنائے حریت" کے نام سے آزاد خیالوں کا ایک نیا گروہ پیدا ہوا، یہ لوگ صاف صاف ابن رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اس فرقہ کے قانون اساسی میں داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقل فعال سے ہوا ہے اور بالآخر اسی میں اس کا انضمام ہو جائے گا، نفوس انسانی عقل فعال کے اجزا ہیں اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہے، یہ لوگ اس قدر راسخ الاعتقاد ہوتے تھے کہ ان کی نسبت یہ مشہور ہے کہ انکویزیشن کی آگ میں خوشی خوشی گر کر جان دے دیتے تھے اور زبان سے اُف نہ کرتے تھے، عجیب بات یہ تھی کہ اس تحریک میں عورتیں بھی شریک تھیں۔

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی، پادریوں کے خیال میں اس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے، فریڈریک شہنشاہ جرمنی اور ابن رشد، جیل دی روم جو ابن رشد کے مخالفین میں

نہایت مشہور شخص ہوا ہے، کہتا ہے "ابن رشد فلسفہ کی غلطیاں ہی تازہ نہیں کی ہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا اور مرتکب ہوا ہے، یعنی مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا یکساں دشمن ہے، مابعد الطبیعیات کے دوسرے اور دسویں باب میں اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشئے محض سے خلق اشیاء کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہیں، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب میں اس نے مذہب پر طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہیں، ان کو نقالی وغیرہ کے الزام دیئے ہیں" فریڈریک چوں کہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اس لئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتیں ابن رشد کے جانب افواہ کے طور پر بھی منسوب تھیں، اصل میں ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانب منسوب کر دیتا تھا، چنانچہ تھیری امپوسچرس یعنی "مذاہب باطلہ سہ گانہ" کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرفہ ماجرا یہ تھا کہ مختصر فقرہ چوں کہ آزاد خیالوں کے زبان زد رہتا تھا، اس لئے عوام میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ یہ کسی کتاب کا نام ہے، چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش میں بے انتہا قیاس آفرینی صرف کی گئی، دس پندرہ مشہور آزاد خیال مصنف اس عہدہ کے امیدوار تھے، جن میں پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد کے بھی ہیں۔

ایک طبقہ ان آزاد خیالوں میں ایسے لوگوں کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی فیشن سمجھ کر اختیار کرتا تھا، ان لوگوں کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اس کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان میں مذہب کے خلاف دریدہ دہنی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث کرنے پر تل جاتے تھے، اٹلی میں وینس، نیپلز اور پیڈوا کے امیروں اور اونچے طبقوں کے افراد میں یہ مضر جراثیم بہ کثرت پھیلے ہوئے تھے۔

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقوں کی بدولت آخری صدیوں میں ابن رشد کا فلسفہ بالکل مسخ ہو کے رہ گیا تھا، ارسطو کے شارح کی حیثیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی کہ شرح و متن اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل محو ہو گیا، مختلف تغیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہ گئی تھی اس کا ماحصل یہ تھا۔

(۱) مافوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتوں کا انکار (۴) جنوں

کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تغیرات میں ید قدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب وادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ انہیں عقائد فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالاں کہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی دھجیاں اس طرح اڑائی جائیں گی۔[1]

(۲)

مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرہویں صدی میں شروع ہوئی تھی، چرچ اس کا ابتدا سے مخالف تھا، ۱۲۰۹ء میں جب کہ ابن رشد کی کتابوں کا یورپ میں کوئی نام بھی نہ جانتا تھا، پادریوں کی ایک مجلس پیرس میں منعقد ہوئی جس نے یہ اعلان کیا کہ ارسطو کی کتابوں کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، چنانچہ اموری اور داؤد ڈینیٹو کی کتابیں اس مجلس کے حکم سے جلادی گئیں لیکن جب ممانعت کا کوئی اثر نہ ہوا تو ۱۲۱۵ء میں ایک اور مجلس منعقد کی گئی جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابوں کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شائع کیا، ۱۲۳۱ء میں پوپ گریگوری نہم نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا قطعاً بند کر دیا جائے۔

اس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، نفس عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہے جو ابن رشد کی تردید پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ میں ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھیں تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگوں میں عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں، تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگوں کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندر افرودسی اور ابن رشد میں سے کون پہلے گذرا ہے، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ نہیں گذرا تھا، تاہم لوگ یونانیوں کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفۂ متقدمین میں شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے، ابن سینا پر ملحدانہ الزام قایم کرتا ہے لیکن ابن رشد کو وہ شریف

[1] "ابن رشد" رینان اور ڈریپر سے ماخوذ ہے۔

مزاج فلسفی سمجھتا ہے، اس زمانہ میں صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عموماً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابوں میں ابو معشر کی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن الطفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہے، حالاں کہ اس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ابو معشر نے ارسطو کی کتابوں کی کوئی شرح نہیں لکھی اور ابن الطفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہیں ہے، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی تردید کی ہے، مگر ان موقعوں پر وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے ناموں سے ان کی تردید کرتا ہے، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت العلل سے پہلے عقل اول کا صدور ہوا اس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی تردید کی ہے، اسی طرح قدامت عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہے، تعجب یہ ہے کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہے، اس کو بھی کہیں وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہے، کہیں فارابی اور کندی کے جانب اور کہیں ابن سینا کا نام اس نے لے دیا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والانظریہ باطل ہو جائے[1]

مذہبی طبقہ میں ڈامینیکن فرقہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سینٹ ڈامینیک نے ڈالی تھی، ۱۱۷۰ء اس کا سنہ پیدائش اور ۱۲۲۱ء سال وفات ہے، اس کے جانب عجیب وغریب کرامات منسوب ہیں، مشہور ہے کہ وہ مردوں کو جلا دیتا تھا، اس کے پیرو پکے عیسائی اور نہایت متعصب ہوتے تھے، فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اس کے مقابلہ میں ڈامینیکن فرقہ کی جانب سے اس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں حریف اور مدمقابل تھے، چنانچہ راجر بیکن اور ڈنس اسکوٹس کے مقابلے میں ڈامینیکن فرقہ میں سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا، وہ البرٹس میگنس تھا، یہ ۱۱۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۲۱ء یعنی سینٹ ڈامینیک بانی فرقہ کے عین سال وفات میں اس کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوا، اسی زمانہ سے اس نے معلمی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخرکار درس وتدریس کا مشغلہ ترک کر کے ایک خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا[2] فلسفۂ عرب کی رد

[1] ابن رشد رینان ص ۱۳۳ تا ۱۳۲ [2] ڈریپر جلد دوم ص ۶۳۔ [3] تاریخ فلسفہ ولیم انفیلڈ ص ۵۰۱۔

میں اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور ابن رشد کی اس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کی تردید میں اس نے ایک خاص رسالہ لکھا ہے، جس کے متعلق اس کا خود بیان یہ ہے کہ ۱۲۵۵ء میں پوپ الگزنڈر چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اس مسئلہ کی تائید میں اس نے پہلے تیس دلیلیں ذکر کی ہیں، پھر اس کے بعد چھتیس دلیلوں سے اس کی تردید کی ہے، اس صورت سے نتیجہ واضح ہے، یعنی تقسیم اصوات کے اصول کی رو سے اس مسئلہ کے مؤیدین کو بہ مقابلہ چھ ووٹوں کے شکست ہوئی۔[1]

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس اکونیاس اپنے استاد کی مسند درس پر بیٹھا، یہ اٹلی کے ایک قدیم مشہور خاندان میں ۱۲۲۴ء میں پیدا ہوا تھا، اس کی ابتدائی تعلیم کیسنیو اور نیپلز میں ہوئی، مگر آخر میں وہ بولونگ میں البرٹس کے حلقۂ درس میں شریک ہوگیا، ۱۲۵۶ء میں وہ پیرس یونیورسٹی میں دینیات فلسفہ اور منطق کا پروفیسر مقرر ہوا، ۱۲۷۲ء میں جب پوپ گریگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اس غرض سے منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ میں اتحاد پیدا کیا جائے تو اس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک رسالہ پیش کیا جس میں یونانی چرچ کی غلطیاں تھیں، یورپ میں اس رسالہ کی بہت دھوم ہوئی اور سینٹ ٹامس چرچ کا حامی تسلیم کرلیا گیا، اس کے دو برس بعد ۱۲۷۴ء میں اس نے انتقال کیا۔[2]

اس کا استاد البرٹس ابن سینا کی نقل اُتارتا تھا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل میں ارسطو کی کتابوں کی چھوٹی بڑی اور متوسط شرحیں اس نے بھی لکھی تھیں، اس نے عربی فلسفہ کے حسب ذیل معرکۃ الآرا مسائل کی شد ومد سے تردید کی ہے، (۱) مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی ازلیت کے دعوے کا رد (۲) عقول عشرہ کے باہمی تاثر اور ان سے عالم کی پیدائش کے مسئلہ کا رد (۳) اس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہے، نیز یہ کہ وہ واحد منفرد ہے، (۴) تدبیر الٰہی کا انکار جو عوام کے ذہنوں میں ہے، اس کا رد (۵) اس مسئلہ کا رد کہ لاشئے سے شئے کا وجود نہیں ہوسکتا، آخر الذکر مسئلہ کے رد میں وہ کہتا ہے کہ ابن رشد اور ارسطو کی غلطی یہ ہے کہ وہ عالم کی پیدائش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی یہ

---

[1] ابن رشد رینان ص ۱۳۷۔ [2] ''تاریخ فلسفہ'' ولیم انفیلڈ ص ۵۰۲۔

سمجھتے ہیں کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ حالت موجودہ میں چوں کہ یہی نظر آتا ہے کہ کوئی چیز نئی نہیں پیدا ہوتی ہے بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو جاتی ہے، اس لئے اس حالت پر ان لوگوں نے عالم کی پیدائش کا بھی قیاس کر لیا حالاں کہ اس وقت کی حالت اس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہے، حقیقت یہ ہے کہ عالم کی پیدائش حرکت یا انتقال صورت کا نام نہیں ہے، بلکہ اس کی پیدائش باری تعالیٰ کے فیضان رحمت سے ہوئی ہے، جو مادہ اور زمانہ دونوں سے مستغنی ہے، غرض ارسطو کی غلطی تو صرف اسی قدر تھی کہ اس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن رشد نے غلطی پر غلطی یہ کہ اس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلق عالم ہی کا انکار کر دیا۔

سب سے زیادہ جس مسئلہ میں اس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہے، وہ وحدت عقل کا مسئلہ ہے، جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہاں تک کہ ایک خاص کتاب اس نے اس مسئلہ کی تردید میں لکھی، اس کتاب میں اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسیہ فلسفیوں کی بھی تردید کی ہے اور ان کو یہ الزام دیا ہے کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ میں ملحدوں یعنی ابن رشد کی پیروی کرنے لگتے ہیں، ان کو یہ نہیں سوجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے مشائی فلسفہ کو بھی غارت کر کے رکھ دیا ہے، اس سلسلہ میں وہ نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیوں کے نام گنا کر کہتا ہے کہ ارسطو اسکندر افردوسی، ابن سینا شیوفراسطیس ثامسطیوس، فورفوریوس میں سے کوئی بھی تو اتنا احمق نہیں ہے کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائے گی، تو ابرار اور فجار کا فرق کیسے نمایاں ہو گا اور خدا کے بھلے اور برے بندوں میں امتیاز کس طرح کیا جائے گا۔

عقل فاعل کے ساتھ عقل منفعل کے اتصال کے مسئلہ کی تردید میں بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہے، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یوں کرتا ہے کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہو جاتا ہے، تو اس وقت اتصال کی بدولت اس میں عقول مفارقہ کے ادراک کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی جس طرح زندگی میں ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی

مدد سے نفوس مفارقہ کا ادراک کر سکیں گے لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم معقولات کے صحیح کشف وادراک کی قوت اپنے میں پیدا کریں، بات یہ ہے کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اس وقت تک نہیں کرتا تاوقتیکہ اس کی ماہیت بدل کر اپنی ایسی نہیں بنالیتا ہے، گویا ادراک کے معنی یہ ہیں کہ عاقل ومعقول ایک ہوگئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہے، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی، اسی قدر ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ آخر میں دونوں ایک ہوجائیں گے اور چوں کہ عقل فعال میں مادی اور غیر مادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہیں، لہذا اس اتصال کی بدولت مادی اور غیر مادی اشیاء اور عقول مفارقہ کا انکشاف خود بہ خود ہم کو ہونے لگے گا ، سینٹ ٹامس نے اس مسئلہ کو خود مشائی فلسفہ کے اصول سے باطل کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ فلسفہ میں یہ تسلیم کرلیا گیا ہے، کہ انسان کو ہر چیز کا ادراک اس کی شبح ومثال کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن معقولات اور عقول مفارقہ شبح ومثال سے بری ہیں کیوں کہ وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں کہیں بھی مادیت کے جامہ میں نمودار نہیں ہوسکتیں اور شبح ومثال صرف اسی چیز کے ذہن میں آسکتی ہے، جس میں کم از کم مادیت کا شائبہ پایا جاتا ہو، اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان براہ راست معقولات کا ادراک کر سکے۔

غرض سینٹ ٹامس کی کوشش یہ بھی کہ خود ارسطو ہی کے اصول سے ابن رشد کا فلسفہ باطل کردیا جائے، اس نے یہ اپنا خیال متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے کہ ارسطو اگر ایک غلطی کرتا ہے تو اہل عرب اس پر دس پانچ غلطیوں کا اور اضافہ کردیتے ہیں، یعنی خود ارسطو کا فلسفہ اتنا غلط نہیں ہے، جتنی اہل عرب کی ایجادیں غلط ہیں۔[1]

سینٹ ٹامس نے مسیحیت کی حمایت اور فلسفہ کی تردید کی جو کوششیں کی تھیں ان کی بنا پر اس کے مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں اس کو لازوال شہرت حاصل ہوئی، چنانچہ ڈامیکن فرقوں کے پادری تبرک حاصل کرنے کی غرض اس سے کی لاش ٹونو را اٹھا کر لے گئے، پوپ پالیس پنجم

---

[1] ''ابن رشد'' رینان ص ۱۳۹ و ۱۴۰۔

نے اس کو "امام خامس" کا خطاب عطا کیا، علمی دنیا میں وہ رئیس العلما کے لقب سے اب تک یاد کیا جاتا ہے، عوام میں یہ مشہور ہو گیا کہ اس کی قبر موعد برکات الٰہی ہے۔[۱]

ٹامس ایکویناس کی وفات پر ریمونڈ مارٹینی نے فلسفۂ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں، اس نے ابن رشد کی تردید میں امام غزالی سے مدد لی ہے، کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کی تردید فلسفی کے منہ سے اچھی معلوم ہوتی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کا وہ بہت مخالف تھا، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ ابن رشد نے افلاطون سے اخذ کیا ہے، ریمونڈ مارٹینی کے بعد جیل دی لیسین برنارٹریلیا، ڈ ہارونڈ یلیک، بہت مشہور ہوئے، ان میں سے ہر ایک نے نہایت جوش وخروش کے ساتھ ابن رشد کی تردید میں حصہ لیا، اٹلی کا مشہور شاعر ڈینٹی بھی فلسفیانہ حیثیت سے فلسفۂ عرب خاص کر ابن رشد کے مخالفوں میں تھا، اس نے سیگر کے حلقۂ درس میں ابن رشد کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی، اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور کتاب "جہنم" میں اس نے ابن رشد کو ملحدوں اور بے ایمانوں کے زمرہ میں شامل کرنے سے پرہیز کیا ہے۔[۲]

ابن رشد کے مخالفوں میں سینٹ ٹامس کے بعد جیل دی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو عرب کے تمام فلسفیوں میں ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے ہم عصروں کے خلاف وہ اس کو ملحد اور بے دین سمجھتا تھا۔[۳]

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد میں جو شخص سب کا پیشرو تھا، وہ ریمونڈ للی نامی ایک شخص تھا، یہ ۱۲۳۴ء میں پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی میں مشغول رہا لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر و قوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی اور اس سلسلہ میں وہ ابن رشد کے فلسفہ کے پیچھے پڑا رہتا تھا، اس کی غرض محض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی قلمی تردید نہ تھی، بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ اس غرض سے وہ ۱۲۸۷ء میں پوپ ہونوریس چہارم کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ عرض داشت پیش کی کہ مسلمانوں کے برباد کرنے کے لئے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے اور عربی زبان کی تعلیم کے لئے یونیورسٹیاں قایم کی جائیں، جب اس دربار

[۱] ولیم انفیلڈ ص ۵۰۲۔ [۲] ریتان ص ۱۲۶ اور ۱۲۷۔ [۳] ایضاً ص ۱۸۔

میں کچھ شنوائی نہ ہوئی تو ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک وہ پیرس جینوا، امانٹ پلیر، پلیسیا اور نیپلز کا دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہاں کے لوگوں کو اپنی تجویز میں مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سوء اتفاق سے اس کو ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر مایوس ہو کر وہ ۱۳۱۱ء میں ویانا کی بڑی مجلس میں شریک ہوا اور پوپ کلمنٹ پنجم کی خدمت میں یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جرار مسلمانوں کے برباد کرنے کے لئے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لئے یونیورسٹیاں قایم کی جائیں اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دے دیا جائے، سوء اتفاق سے اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر میں بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء میں انتقال کیا۔[1]

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگوں کے ذہنوں میں اس وقت تک راسخ ہوتا تھا، تاوقتیکہ تصویر کے پردے پر وہ حیات جاویدنہ حاصل کر لیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقائد تصویروں کے البم میں چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیواروں کی زیب و زینت کے کام آتا تھا اور جذبات لطیفہ تو خیر ہمیشہ سے تصویروں اور مرقعوں میں بند ہونے کے قابل سمجھتے جاتے رہے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہے تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ میں سمائے رہتے ہیں، ثواب کی امید سزا کا خوف، عذاب قبر کا ہولناک تخیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض اسی طرح کی صدائیں ہر وقت اس کے کانوں میں پڑتی رہتی ہیں، قرون متوسطہ میں یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ اٹلی کے مصور بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا واقعات کی رنگ برنگ کی تصویریں بنانے کے عادی ہو گئے تھے، یہ تصویریں مختلف طرح کی ہوتی تھیں، بعضوں میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ میں ڈالے جارہے ہیں اور کہیں یہ دکھایا جارہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی مسرتوں سے لطف اٹھا رہے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ ملحدوں اور بے دینوں کی بھی تصویریں لی جاتی تھیں، چنانچہ اس دور میں مختلف طریقوں سے ابن رشد کی اتنی تصویریں لی گئیں کہ بیچارہ تمام یورپ میں بے دین مشہور ہو گیا، چودھویں صدی کے ایک مشہور مصور نے ۱۳۴۰ء میں ایک عمدہ مرقع تیار کیا جو سینٹ کیتھرائن کے گرجا میں بمقام پیسا نصب کیا

[1] ولیم انفیلڈ ص ۵۱۷ و رینان ص ۱۵۰۔

گیا، اس مرقع کی صورت یہ تھی، کہ سب سے اوپر ذات الٰہی جلوہ گر ہے، جس کے گرداگرد ملائکہ صف بستہ ہیں، ذات الٰہی کے نور کی شعاعیں منتشر ہوتی ہیں، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰ، پولوس اور اناجیل اربعہ ہیں اور نور کی شعاعیں ان پر آکے پڑتی ہیں، بادل کے نیچے ٹامس کھڑا ہے جس پر نور کی شعاعیں حضرت موسیٰ وغیرہ سے گذر کر پڑتی ہیں، ذرا نیچے دونوں جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہیں، ان دونوں کے ہاتھ میں دو کتابیں ہیں، جن سے نور کا ایک سلسلہ بلند ہو کر ٹامس کے سر تک پہنچتا ہے اور ذات الٰہی کے نور میں مخلوط ہو جاتا ہے، ٹامس کرسی پر بیٹھا ہوا ہے، اس کے ہاتھ میں کتاب مقدس کھلی ہوئی ہے، جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منھ سچ بولتا ہے، اور میرے ہونٹ ضلالت کے منکر ہیں، ٹامس کی کرسی کے چاروں طرف ہر درجہ ورتبہ کے مقدس پادریوں کی قطار ہے جن پر ٹامس کی تصانیف کی شعاعیں پڑ رہی ہیں، انہیں شعاعوں میں سے ایک شعاع ابن رشد پر بھی پڑتی ہے جو ٹامس کے سامنے زمین پر پچھڑا ہوا پڑا ہے۔[1]

(۳)

دورِ اصلاح

چودھویں صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ میں ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، اب تک علمی دنیا دو طبقوں میں منقسم تھی اور دونوں اپنے اپنے دعوؤں کے ثبوت میں یکساں عقلی دلیلیں استعمال کرتے تھے، ایک وہ طبقہ جو عربی فلسفہ خاص کر ابن رشد کے پردہ میں ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ میں آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ میں فرانسیسکن فرقہ اور ابن رشد کے دیگر متبعین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان متکلمین کا جو فلسفہ ہی کے اسلحہ سے مذہب کی حمایت میں ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامیکن اور ٹامس کے پیرووں کا تھا لیکن اب ایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے معنی لفظی بحثوں کے بجائے کار آمد مسائل فلسفہ میں حل کئے جائیں اور اس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ زمانہ مسیحیت کی اصلاح اور فرقہ پروٹسٹنٹ کی پیدائش کا تھا، جرمنی میں مذہب کی

[1] رینان ص ۱۸۲۔

اصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اٹلی میں فلسفہ کی اصلاح کا۔

اٹلی سے صدائے اصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہیں پیڈوا یونیورسٹی واقع تھی، جو اس وقت علم وفن کا بڑا مرکز تھی، پیڈوا کے پروفیسر نہایت ذی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک میں یہاں کے نصاب وطرز تعلیم کی تقلید کی جاتی تھی، کتابوں کا ذخیرہ بھی یہاں کافی تھا، عربی اثر بھی یہاں براہ راست نمایاں تھا، غرض اس وقت صرف یہی ایک درس گاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم وفن کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اصلاح کے لئے اس سے زیادہ اور کون مقام موزوں ہوسکتا تھا۔

بڑا سبب یہ تھا کہ چودھویں صدی میں جب مشرق کی بزنطین حکومت پر ترکوں کے کامیاب حملے شروع ہوئے، تو مشرق کے فضلاء نے عموماً قرب کی وجہ سے اٹلی ہی کا رخ کیا، یونان اور قسطنطنیہ کے کتب خانوں میں اصل یونانی زبان کی کتابیں مقفل پڑی تھیں، ترکوں کے حملوں سے بھاگ کر جب یونانی فضلا نے اٹلی میں پناہ لی تو یہ نادر ذخیرے بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابیں دیکھ کر حامیان فلسفہ کی آنکھیں کھل گئیں، مدتوں سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح وتفسیر میں مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابوں سے ان کو واقفیت نہ تھی، اس کی کتابوں کے سمجھنے میں عرب مفسرین کی شرحوں سے مدد لی جاتی تھی، حالاں کہ یہ مفسر خود بھی یونانی زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجموں پر اعتماد کر کے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہوگئیں، تو ان شرحوں کی ضرورت باقی نہ رہی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان وفلسفہ کا اثر بالکل زائل ہوگیا اور بجائے اس کے یونانی زبان کی درس گاہیں قائم ہونے لگیں۔

ریمونڈ للی نے عربی اثر کے خلاف اس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگر چہ اپنی زندگی میں کامیاب نہ ہوا لیکن متعدد اسباب جمع ہوجانے کی وجہ سے اس کی موت کے بعد اس تحریک میں بڑی کامیابی ہوئی، ٹاسکینی کے ضلع میں ۱۳۰۴ء میں پٹرارک پیدا ہوا جو اس تحریک کا بہت بڑا سرگروہ تھا، اس کے باپ نے اس کو قانون کے پیشہ میں لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا، اس پیشہ میں اس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیڈوا میں آکر پڑ رہا، یہ لیٹن اور یونانی

زبان کا بڑا ماہر تھا، فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہیں لیکن اس کی ذاتی دلچسپی کا میدان علم الاخلاق تھا، جس پر اس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں [1]

پڑارک کا خیال تھا کہ عربوں نے علم وفن کی کوئی خاص خدمت انجام نہیں دی، انہوں نے صرف یونانی تہذیب وتمدن کے بعض آثار کی حفاظت بیشک کی ہے، مگر جب کہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات الصالحات پر ہم کو دست رس حاصل ہوگیا تو اب اس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک اجنبی قوم سے یونانی تمدن وتہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پڑارک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے

"میں تم سے اس مہربانی کا متوقع ہوں کہ تم عربوں کو اس طرح فراموش کردو کہ گویا دنیا میں کبھی ان کا وجود نہ تھا، مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان میں فلسفی، طبیب، مقرر اور لکچرر سب طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہیں، دنیا کا وہ کون فن ہے، جس میں یونانی ماہرین کی کتابیں موجود نہ ہوں لیکن عربوں کے پاس کیا ہے، صرف دوسروں کا بچا کھچا سرمایہ، میں ان کے یہاں کے طبیبوں، فلسفیوں اور شاعروں سے خوب واقف ہوں اور یہ میرا اعتقاد ہے کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا ظہور نہیں ہوسکتا اور تہذیب وتمدن سے یہ قوم کوسوں دور ہے، مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑھے لکھے لوگ کیوں اس قدر عربوں کے گرویدہ ہیں، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سن کر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب میں عربوں کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب نظر نہ آتا، یہ سن کر میں آپے سے باہر ہوگیا اور جی میں آیا کہ اسی وقت جا کر اپنا سارا علمی ذخیرہ آگ میں جھونک دوں، اچھا تم ہی بتاؤ کہ یونانی زبان کے خطیب ڈیماستھنیز کے بعد سیسرو کا [2] یونانی شاعر ہومر کے بعد ورجل [3] کا یونانی مؤرخ ہیروڈوٹس کے بعد ٹیٹس [4] لیوی کا، دنیا کے پردہ پر کیسے وجود ہوا، ہاں تو کیا عربوں کے علاوہ دنیا میں کوئی پڑھی لکھی قوم نہیں ہے، صرف عربوں ہی میں شاعر مؤرخ زبان داں اور فلسفی پیدا ہوا کرتے تھے، ہماری قوم کے کارنامے بھی بعض حیثیتوں سے دنیا کی تمام قوموں کے کارناموں سے سبقت لے گئے ہیں، یہ کیا حماقت ہے کہ اپنے کو عربوں سے بھی

[1] ولیم انفیلڈ ص ۵۱۹۔ [2] اٹالین مقنن وخطیب ۔ [3] اٹالین مشہور شاعر [4] اٹالین مؤرخ

ذلیل سمجھتے ہو، یہ کیا جنون ہے کہ اپنے کارناموں کو بھلا کر عربوں کی مدح وثنا کے نشہ میں بالکل غرق ہو گئے ہو، اٹلی کی ذہانت وذکاوت! کیا تو کبھی خواب غفلت سے بیدار نہ ہوگی۔

پڑارک کے عہد میں ابن رشد کے مقلد عموماً بے دین ہوتے تھے اور مذہب کی ہنسی اڑانا ان کا دن رات کا شغل رہ گیا تھا، پڑارک خود چوں کہ نہایت پکا عیسائی تھا اس لئے اس کو ابن رشد کے ان نام نہاد پیروؤں کی یہ حرکتیں ناگوار گذرتی تھیں، ابن رشد کی تردید لکھنے کا ارادہ کیا تھا، مگر اس کو وقت نہیں ملا، چنانچہ ایک خط میں وہ اپنے ایک دوست کو وصیت کرتا ہے کہ تمام کاموں کو چھوڑ کر ابن رشد کی تردید میں تم کو لگ جانا چاہئے، یہ مذہب ہماری قوم کے نوجوانوں کو گمراہ کر رہا ہے، ایک بار وہ اپنے ایک دوست سے جو ابن رشد کا معتقد تھا باتیں کر رہا تھا، دوران گفتگو میں اس نے سینٹ پال کا قول سند میں پیش کیا، ابن رشد کا مقلد جھلا کر بولا کہ ''سینٹ اگسٹائن اور پال کی سندیں اپنے ہی تک رکھیے، ان لوگوں کو میں نہیں مانتا، اگر سند پیش کرنا ہو تو ابن رشد کے کلام سے پیش کرو جو فلسفیوں کا سرتاج ہے، پڑارک یہ سن کر آگ بگولہ ہو گیا اور اس کی گردن میں ہاتھ دے کر کہنے لگا کہ ''مہربانی فرما کر اب سے آپ میرے پاس تشریف نہ لائیے گا'' اپنے عہد کے ابن رشد کے پیروؤں پر وہ یہ ملامت کرتا ہے کہ ''یہ لوگ سچے ایمان داروں کو بے وقوف سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک عقل و دانش کا معیار یہ ہے کہ آدمی دہریہ اور لامذہب ہو'' پڑارک نے ۱۳۷۴ء میں بہ مقام پیڈوا انتقال کیا۔[1]

پڑارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی فلاسفہ جو مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے، انہوں نے اٹلی میں نئی درس گاہیں جا بجا قایم کر دیں، جن میں یونانی لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی وجہ سے قدیم علوم وفنون نئے سرے سے زندہ ہو گئے اور تجدید وتاسیس کا یہ مذاق اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم وفنون کے احیا کے علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقوں کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، یعنی مشائیہ (ارسطو کے مقلد) اشراقیہ (افلاطون کے پیرو) لذتیہ (اپیکیوریس کے متبعین) اسٹوائک (زینو کے مقلد) سوفسطائیہ، لاادریہ اور متشککین غرض تمام

[1] رینان ص ۱۹۴۔

قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہوگئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفوں کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہوگئی تھیں، جن کو پڑھ پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئیں منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقوں کی پیدائش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہورہا تھا اور ابن رشد کے نام کی وقعت مٹنے لگی تھی۔

ابتدائی دور میں جن لوگوں نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید و تاسیس میں حصہ لیا ان کے نام یہ ہیں، گازا (متوفی ۱۴۷۸ء) جارج آف ٹرپیرونڈ (متوفی ۱۴۸۴ء) جارج اسکولاریس وغیرہم [۱] لیکن ۴ر نومبر ۱۴۹۷ء کی تاریخ باشندگانِ اٹلی کے لئے سب سے زیادہ مبارک تھی جب کہ لیونیس نے پیڈوا یونیورسٹی کے ہال میں ایک مجمع کے روبرو اصل یونانی زبان میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی، اس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمیں پڑھیں، لیونیس باوجود اس کے ابن رشد سے زیادہ بد عقیدہ نہ تھا بلکہ اس کو ارسطو کا مستند مفسر سمجھتا تھا۔ [۲]

لیونیس کے بعد اس سلسلہ میں پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد میں ابن رشد کے پیروؤں کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرف داروں نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونوں میں ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی، ان دو فریقوں میں مابہ النزاع مسئلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے یا نہیں، ابن رشد کے پیرو بہ دستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدا میں جاکر مل جاتی ہے، جہاں گو اس کی شخصیت فنا ہوجاتی ہے مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہے، پامپوناٹ اس کے مقابلہ میں اسکندر افرودسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہوجاتی ہے، اس مسئلہ میں ان دونوں فرقوں کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ عملی طور پر بھی یونانی فلسفہ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قایم ہوگئی، یعنی یونانی لٹریچر کے طرف دار اسکندر افرودسی کو سند میں پیش کرتے تھے اور عربی لٹریچر کے دل دادہ ابن رشد کو۔ [۳]

مذہبی طبقہ میں اس سے پہلے گو ابن رشد بے دینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا،

---

[۱] ولیم انفیلڈ ص ۵۴۴۔ [۲] رینان ص ۳۴۴۔ [۳] رینان ص ۲۰۸۔

مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لئے مذہبی طبقہ میں ابن رشد کی وقعت دوبارہ قایم ہوگئی، اسکندر افرودسی کے پیرو چوں کہ بقائے روح کے مسئلہ کا انکار کرتے تھے اس لئے اس کا الٹا اثر ہوا کہ مذہبی طبقہ ابن رشد کے پیرووں کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ پوپ لیودہم کی تحریک پر پادریوں کی ایک کونسل مجتمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کیے:

(۱) وہ لوگ گمراہ ہیں جو عقیدہ فنائے روح کے قائل ہیں، یعنی اسکندر افرودسی کے پیرو۔

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ بعض عقیدے گو مذہبی حیثیت سے غلط ہوں مگر فلسفہ کی نظر میں وہ غلط نہیں ہوتے۔

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلموں کو حکم دیتی ہے کہ وہ ناجائز عقیدوں اور خیالات کی تعلیم دیتے وقت ان کی تردید بھی کرتے جایا کریں۔

(۴) یہ مجلس تمام پادریوں کو حکم سے آگاہ کرتی ہے کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل میں مشغول رہنے کی اجازت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران میں دینیات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل کرتے رہے ہوں۔[۱]

پامپوناٹ کے مقابلہ میں ابن رشد کے گروہ کے دو شخص بقائے روح کے عقیدہ کی حمایت کرتے تھے، ایک اچلینی اور دوسرے آگسٹس نیفس، ان میں سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہیں کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور متکلم اور ابن رشد کا نرا مقلد تھا، اس نے پوپ لیودہم کے حکم سے پامپوناٹ کی تردید اور بقائے روح کے مسئلہ کی تائید میں ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ میں نہایت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی، آگسٹس نیفس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی کی ہیں، چنانچہ اس نے ۱۴۹۵ء سے ۱۴۹۷ء تک دو برس کے عرصہ میں اپنے زیر اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل ایڈیشن شرح سمیت شایع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ میں وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جواہر مجردہ اور نفوس فلکیہ کے نظریہ میں بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہے۔[۲]

اسکندر افرودسی کے حامیوں کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہوگیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد

---

[۱] رینان ص ۳۱۳۔ [۲] رینان ص ۳۱۴۔

کے مقابلہ میں افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، لوگوں کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کی نسبت لوگوں کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی میں جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ قسطنطنیہ کا ایک باشندہ جارج گیمسٹ نامی تھا، جارج گیمسٹ کے بعد بساریو نے اس جدید فرقہ کے نشوونما میں نمایاں حصہ لیا، سب سے آخر میں مارسائل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۴۳۳ء میں بہ مقام فلارنس اس کی پیدائش ہوئی تھی، یہ بانی فرقہ جارج گیمسٹ کے ارشد تلامذہ میں تھا، ۱۴۹۹ء اس کا سال وفات ہے، اس کا خود بیان یہ ہے کہ حامیان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی بے دینی کی بنا پر مجھے نفرت ہوئی، لیکن اس کے بعد میرے لئے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا، وہ یہ کہ میں فلسفہ کا کوئی ایسا فرقہ تلاش کروں جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیمسٹ کی تلمذ کی سعادت مجھے نصیب ہوئی، جو اس زمانہ میں فلسفیوں کا سرتاج اور مذہبی طبقہ میں معزز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، مارسائل فیسین نے ایک خاص کتاب میں ابن رشد کے نظریۂ وحدت عقل کی تردید کی ہے[1]

ان فرقوں کے علاوہ مصلحین کا ایک فرقہ اور تھا، جس کو نہ صرف ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ دلائل و براہین اور نفس مسائل ہی سے نفرت تھی، جو ان دنوں فلسفہ کے تمام فرقوں میں معرکۃ الآرا خیال کئے جاتے تھے، پک میرنڈول اور دیوز اس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہیں، دیوز قدیم فلسفہ مدرسیہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابوں میں اس نے فلسفہ کی دھجیاں اڑائی ہیں۔

مذہبی طبقوں میں سے جیسوئٹ فرقہ سترہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے فلسفہ کی تردید پر کمربستہ ہوا، چنانچہ اس فرقہ کے سرگروہ اینٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، اس کے ہم عصر پاسیوں کا لہجہ اس مسئلہ کی تردید میں اس سے بھی زیادہ سخت تھا، وہ ابن رشد کو ملحد و بے دین وغیرہ الفاظ کے سوا کسی اور لفظ سے کبھی یاد نہیں کرتا۔

[1] ولیم انفیلڈ ص ۵۲۲ و ابن رشد رینان ص ۲۲۷۔

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ میں ہر چہار طرف سے حملے جو ہو رہے تھے، ان میں سب سے زیادہ سخت جدید سائنس و فلسفہ کے علم برداروں کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریباً تین چار صدیوں تک یورپ پر حکومت کی تھی، اس دوران میں عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اس پر بے دینی والحاد کی تہمت لگائی جاتی تھی اور کبھی اس کے برعکس مذہب کے ثبوت میں اس سے استدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابیں مقبولیت کا رتبہ پا کر معلموں کے درس و تدریس کے کام آتی تھیں اور کبھی اس کی کتابوں اور فلسفہ سے اس قدر ناواقفیت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا، کہ اس کی نسبت افترا اور بہتان کا طوفان بلند ہو جاتا تھا، کبھی اس کے خیالات کی تائید و حمایت کی جاتی تھی اور کبھی اس کے اصلی خیالات سے کوئی خبر بھی نہ ہوتا تھا اور اس سلسلہ میں اگر کوئی شخص اس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ اس کو آسانی سے قبول کرنے پر تیار ہو جاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اس کے نظریات میں اس کے مرنے کے بعد جتنے الٹ پھیر ہوئے ہیں، شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات و خیالات میں اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہوں گے لیکن باوجود ان پیہم تغیرات اور سلسلہ وار مخالفانہ حملوں کے فلسفہ کے تمام قدیم و جدید فرقوں میں سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک یہ ہر قسم کی مخالفتوں کا کھلے میدان میں مقابلہ کرتا رہا، اور کسی حملہ سے اس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہنچ سکا کہ کچھ لمحوں کے لئے اس کی صدائے اصلاح دھیمی پڑ جاتی، ڈامیکین فرقہ کی مناظرانہ تردیدیں سینٹ ٹامس کی دندان شکن متکلمانہ فصاحت و بلاغت جیسویٹ فرقہ کی افترا پردازیاں، ڈانٹی کی شاعرانہ ہزل گوئی، اٹلی کے مصوروں کی اہانت آمیز صناعی و مصوری، پادریوں کی کونسلوں کے متفقہ فتاوی متعدد پوپوں کے مذہبی فرامین، محکمۂ احتساب عقائد کی جاسوسیاں اور اس کی عالم سوز آتش انتقام، غرض سارے جہاں کی مخالفتیں ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی و اعتقادی ثمرات و اثرات ایک طرف، ان دونوں قوتوں کا تصادم مدتوں یورپ میں قایم رہا لیکن ان مخالف قوتوں میں کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دے سکی۔

ہاں صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دے سکتی تھی اور اس کا جواب

ابن رشد کے فلسفہ کے پاس نہ تھا، یعنی جدید فلسفہ وسائنس کی قوت، حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو قوتیں اور تھیں جو سارے یورپ کو اپنے اثر میں جکڑے ہوئے تھیں، یعنی ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم وتقدیس اور عیسائیوں کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ، انہیں دو قوتوں کے بل پر جی رہا تھا لیکن جدید سائنس وفلسفہ نے انہیں دو قوتوں پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرون متوسطہ کی تمام خیالی عمارت زمین پر آرہی اور فلسفہ مدرسیہ کی ذہانت و ذکاوت کے تمام ہوائی قلعے منہدم ہوگئے، یہ طوفان ایسا سخت تھا، کہ ابن رشد کی تمام کتابوں کو بھی بہالے گیا، باوجود اس کے اس میں شک نہیں کہ جدید فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی، اس کا مصالحہ اسی فلسفہ کے خس وخاشاک کے اندر سے فراہم کیا گیا تھا، یعنی مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر ریزے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار میں منتشر وپراگندہ تھے، ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ بیکن، ڈیکارٹ برونو، گلیلیو، نیوٹن وغیرہم اس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے، جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی شکل وصورت کچھ سے کچھ کردی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم وروح دو متضاد مظہروں میں تقسیم کرنے اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرد روحانی ہستی ماننے کے عقیدوں کا یورپ میں مؤسس اول خیال کیا جاتا ہے، اپنے فلسفہ کے یہ مبادی درحقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کئے تھے، اسی طرح جدید سائنس جو اپنے آپ کو اس مسئلہ کا موجد سمجھتی ہے کہ کارخانۂ عالم مادہ اور قوت کا رزم گاہ ہے اور یہ دونوں ازلی ہیں، قوت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتیں بدلا کرتی ہے، چنانچہ برق اور حرارت وغیرہ اس کے متعدد صور واشکال ہیں، یہ مسئلہ بھی حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی آواز بازگشت ہے، جو عالم کے ازلی وابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہے بلکہ اس کو ایک ''عقل عام'' اور ''ذی حیات قوت عامہ'' کا مظہر بتلاتا ہے، اسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہے اور اسی میں اس کا انجذاب عالم کی فنا ہے، عالم کی ابتدا ہے مگر بلاتخلیق کے اس کی انتہا ہوگی مگر بدون طریان عدم وفساد عام کے حیوان وانسان دونوں اسی قوت کے مظہر ہیں اور ان دونوں میں جو کچھ فرق ہے وہ محض کمیت تعقل وادراک کا ہے نہ کہ نوعیت وشرف درجات کا، اس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اس عقیدۂ عام کے خلاف کہ انسان عقل وادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل

ہے، یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، جو مصدر و منتہائے کائنات ہے، قرون متوسطہ کی کور عقلیں قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے اسرار سمجھنے سے قاصر تھیں، مگر جب سائنس نے "مدار حیاۃ" اور "کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقاء و انحطاط کے منازل" دریافت کر کے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا مظہر و جلوہ گاہ ہے تو اس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام انسانوں میں صرف ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبدء و منتہا ہے، اس میں غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا جو مذہبی طبقہ کی جانب سے اس کو بے دین و ملحد کا خطاب ملا۔

ہماری دیگر مطبوعات

کتاب	مصنف
پیغمبر امن ﷺ (آنحضرت ؐ کی پرامن جدوجہد کی تاریخ)	حکیم محمود احمد ظفر
صدیق اکبرؓ (خلیفہ اوّل کی جامع سوانح)	پروفیسر اظہر محمود ایم۔اے
عمر فاروقؓ (خلیفہ دوم کی جامع سوانح)	پروفیسر اظہر محمود ایم۔اے
تیل کے لیے جنگ	گورے ویڈال / محمد نعمان اکرم
خلیل جبران کی شاہکار تحریریں	خلیل جبران
ابن رشد (فلسفہ اور حیات)	پروفیسر محمد یونس انصاری
یہ لاہور ہے (لاہور کی ثقافتی اور سماجی تاریخ)	عبداللہ ملک
بلیک واٹر (BLACK WATER)	جیریمی سکاہل (امریکن جرنلسٹ)
اقوالِ زریں (دانشِ مشرق و مغرب)	پروفیسر محمد عثمان صحرائی / مولانا بدرالدین بدر
نئی زندگی کا آغاز کیجیے	نورمن ونسنٹ پیل / شائستہ احمد
اسلام میں مذہبی رواداری	سید صباح الدین عبدالرحمٰن
دُنیا کے تمام ممالک	ڈیرک اوبرائن / محمد اختر
کون کیسے گیا؟ (اضافہ شدہ ایڈیشن)	مرتضیٰ انجم
100 عظیم مسلم سائنسدان	رفیق انجم / ابراہیم عمادی
جدید دنیا کی مختصر تاریخ	ولیم ووڈرف / راشد مراد
حمود الرحمٰن کمیشن رپورٹ (مکمل)	(مترجم: مرتضیٰ انجم / فضیل ہاشمی / اشفاق خان)
امریکہ کا اخلاقی بحران	جمی کارٹر (سابق امریکی صدر) / محمد احسن بٹ
جنگِ عظیم اول (World War I)	سید محمد فضل اللہ بخاری
جنگِ عظیم دوئم (World War II)	لوئیس سنائیڈر / مولانا غلام رسول مہر
انڈیا ونز فریڈم (تیس صفحات کے ساتھ)	مولانا ابوالکلام آزاد
100 عظیم مسلم جرنیل	حافظ محمد احسن
ابنِ خلدون (فلسفہ اور حیات)	ڈاکٹر طٰہٰ حسین (سابق وزیرِ تعلیم مصر)
بے نظیر بھٹو شہید (ولادت سے شہادت تک)	مرتضیٰ انجم
ملٹی نیشنل کمپنیاں	سیّد عظیم ایڈووکیٹ

دارُالشُعور

37۔مزنگ روڈ، بک سٹریٹ، لاہور، پاکستان

فون: 042- 37239138-8460196

Email: m_d7868@yahoo.com